般若文库 16

中观四百论讲记 三

智圆法师　讲授

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

目　　录

中观四百论 11–16 品科判……………………1

中观四百论讲记…………………………………9

破时品第十一 9

破见品第十二 61

破根境品第十三 121

破边执品第十四 185

破有为相品第十五 241

教诫弟子品第十六 289

中观四百论句义释·龙树密意庄严

- 明方便名言之真实性修习之瑜伽的次第
  - 断所知非理分之方便的瑜伽
    - 断常倒方便之瑜伽（**破常执品 1**）
    - 断乐倒方便之瑜伽（**破乐执品 2**）
    - 断净倒方便之瑜伽（**破净执品 3**）
    - 断我倒方便之瑜伽（**破我执品 4**）
  - 证所取清净分之方便的瑜伽（**菩萨行品 5**）
  - 断所断杂染分之方便的瑜伽
    - 断烦恼集方便之瑜伽（**断烦恼品 6**）
    - 断有漏业集方便之瑜伽（**离贪著欲财品 7**）
  - 方便生甚深分闻器净理（**净治弟子品 8**）
- 明方便生胜义之真实性修习之瑜伽
  - 总说甚深缘起真实性之瑜伽（**破常品 9**）
  - 别说无我空真实性之瑜伽
    - 人无我真实性之瑜伽（**破我品 10**）
    - 法无我真实性之瑜伽
      - 总说三时空真实性之瑜伽
        - 正明（**破时品 11**）
        - 明无我甚深见之瑜伽（**破见品 12**）
      - 别说内外空真实性之瑜伽（**破根境品 13**）
      - 特说离边空真实性之瑜伽
        - 正说（**破边执品 14**）
        - 别说有为法远离生边真实性（**破有为相品 15**）
  - 摄彼要义抉择之理（**教诫弟子品 16**）

破时品 第十一

- **总说三时空真实性之瑜伽**
  - 正　明（破时品 11）
    - 总破三时法有自性
      - 破未来时有自性
      - 破现在时有自性
      - 破过去时有自性
    - 由观察相而分破
      - 观察生相而破未来
        - 略说观察
        - 广明其理
          - 破许未来法为有
          - 破许未来法为无
        - 摄要而破
      - 观察住相而破现在
        - 略说观察
        - 广明其理
        - 摄要而破
      - 观察灭相而破过去
        - 略说观察
        - 广明其理
        - 摄要而破
  - **明无我甚深见之瑜伽**（破见品 12）

破见品第十二

- **明无我甚深见之瑜伽**
  - **闻器之差别**
    - 说法器之胜用
    - 说非器之过患
      - 不住质直之过患
        - 正义
        - 余义
      - 不具智慧之过患
      - 不具希求之过患
        - 失坏涅槃清净因果之理
          - 于果失坏所得过
          - 于基失坏正见过
          - 于道失坏进止过
        - 轮回杂染不退之过
        - 教诫信解甚深见义
    - 结成如是区分之义
  - **所说法之差别**
    - 明见为无我空之瑜伽
      - 说见为无我空之自性
      - 说证彼之胜用
        - 凡愚难证甚深空性
        - 正明证彼之胜用
          - 于自能证不共实相之胜用
            - 摧坏实执之胜用
            - 具定解不可夺转之胜用
            - 得无畏忍之胜用
          - 于他任运生悲之胜用
    - 明法与非法道之差别
      - 略明内外教之法规
      - 广明差别
        - 明所舍非法之宗
        - 明所取正法之相
    - 以此教诫于取舍处进止
      - 教诫于非法舍离耽著
      - 教诫于善说甚深正法趣入

破根境品 第十三

别说内外空真实性之瑜伽

- **明胜义空性之真实性**
  - 破以现见成立之法
    - 略说观察
      - 正说
      - 类遮其余
    - 广说其理
    - 摄义
  - 破所立内外诸法
    - 外破境法
      - 略说色名亦不成
      - 广破色之自相
        - 破果色
        - 破因色
      - 结说所见境不成
    - 内破根法
    - 密破识法
    - 破其作业
      - 破根之作业
        - 破眼之作业
          - 广说破理
          - 摄义而破
        - 破耳之作业
      - 破识之作业
        - 破无分别根识之作业
        - 破分别意识之作业
- **明世俗如幻之真实性**
  - 明希有名言幻法
  - 明能表彼理譬喻差别

破边执品第十四

- **特说离边空真实性之瑜伽**
  - **正　说**（破边执品 14）
    - 略明其体
    - 以因广明
      - 说观察体之离一多因
        - 略说观察
        - 广明其理
          - 破总与别之自性
          - 破德与有德之差别
          - 破能相与所相之差别
            - 正破
            - 破答
          - 破支与有支之体
          - 破施设处及假法之安立
          - 破聚支及聚之自性
            - 破果色粗聚
            - 察因色积聚而破能烧所烧
        - 摄要而说
          - 正说
          - 以此能遮其余之理
      - 说观察果之破有无生因
      - 说观察一切之缘起因
        - 明于缘起义愚蒙之过
        - 由此说大缘起因
          - 以诸法缘起相而遮戏论边
          - 以内有情缘起相灭三有之理
  - **别说有为法远离生边真实性**（破有为相品 15）

破有为相品第十五

- **别说有为法远离生边真实性**
  - 总破因果体三法
    - 明因无生之真实性
      - 略说观察
      - 广明其理
        - 以金刚屑因阐明
        - 破有为法有生之能立
      - 摄无生灭来去之要义
    - 明体无相之真实性
    - 明果无自性之真实性
      - 以破四句生因阐明
      - 观察果生灭之正理
  - 别破生时现在之法
    - 观体而破
    - 观时而破
      - 于正生现在法破生时
      - 于已生过去法破生时
      - 于未生未来法破生时
    - 观业而破
  - 归摄因果远离生灭之要义

教诫弟子品第十六

摄彼要义抉择之理

- **摄能诠论所说之义**
- **摄所诠义之要义**
  - 摄所诠要义而离诤
  - 广说建立
    - 于空宗无害且有能立之理
      - 立能立因相
      - 说所立空性之相
      - 抉择无二大胜义
    - 于实事宗有害且无能立之理
      - 总说无破因及能立之理
      - 别说实事自宗无能立之理
  - 摄如是宣说之成就义
    - 摄离边大空之义
      - 明所立为离边
      - 明能立为无自性
        - 摄因为无自性之义
        - 摄同品喻为无自性之义
      - 明遮遣所破戏边
        - 正说
        - 破说有无一方之戏论
    - 明于离边中观之义离过

破时品第十一

这以上学完了“乙二、别说无我空真实性之瑜伽”中的第一部分：“丙一、人无我真实性之瑜伽”，接下来学的是第二部分：“丙二、法无我真实性之瑜伽”。

丙二、法无我真实性之瑜伽 分三：一、总说三时空真实性之瑜伽；二、别说内外空真实性之瑜伽；三、特说离边空真实性之瑜伽。

这一科共有五品，即从第十一品，一直到第十五品。其中第十一、十二品是“总说三时空真实性之瑜伽”，第十三品是“别说内外空真实性之瑜伽”，第十四、十五品是“特说离边空真实性之瑜伽”。

丁一、总说三时空真实性之瑜伽分二：一、正明；二、明无我甚深见之瑜伽。

“正明”是第十一品，“明无我甚深见之瑜伽”是第十二品。

戊一、正明分二：一、总破三时法有自性；二、由观察相而分破。

第十一品是“破时品”，首先对过去、现在、未来三时的自性进行总破。然后，具体观察法的生、住、灭相，进行分破。

己一、总破三时法有自性分三：一、破未来时有自性；二、破现在时有自性；三、破过去时有自性。

庚一、破未来时有自性

过去、现在、未来三时之中的一切法，胜义中都空无自性。然而，在抉择这个问题时，有外道认为时间是常住性的。它独立于法之外，与法异体，并且是万法生灭的因。

这些外道说：现见色等诸法，全都唯从他缘生、非为世间现量境、未见有少许之果、非为比量所能了知，所以说无有常我的存在，这是善说，是极为成立的。但是，并非一切时处都不存在常性的法，有“时间”之故。因为虽然有地、水、火、风、虚空及种子等，然而有时候这些芽、花等没有生、灭，有时候却有生、灭，所以从这些现象可以推理出时间的存在。另外，小时、分、秒等也都显示了时间的存在。而且，时间是三时一切法之外的常法。

对这种邪见，在前面第九品的“若法体实有，卷

舒用可得；此定从他生，故成所生果”一颂中已经遮破。在这一品中，阐述建立时间之基（三时中的一切法）都不成立的方式，来显示时间也不成立。

也就是说，有人认为以瓶子为代表的三时一切法，都自性实有。因此，在它们之上建立的时间也应实有。但实际上一切法都是空，所以时间也是空。接下来，就来抉择这个道理。

抉择的关键，在于认识清楚：所谓过去、现在、未来这三时的法，也就是已生已灭、已生未灭、未生未起的法，它们其中任何一个，都要观待其他两个，才能够安立。所以，根本不存在单独的过去、现在、未来。

在解释偈颂前，先简单地讲一下什么是时间。大家在平时，会经常提起过去，想到未来。并认为过去、未来和现在一样，都是存在的。就像一条河流，上游是未来，中游是现在，下游是过去。河里的水是一样的，只是流淌在不同的地方而已。或者像一条成品检验的流水线，已经做成的产品，只是在传输带的不同部位传输而已。大家觉得一切事物都与此相同，无论在什么时候，事物本身都是不变的，只是经历了不同的时间而已。

然而，这却是一个非常严重的错觉。因为在这两个比喻中，大家认为水与产品是不变动的，只是经过了不同的地方。同样，大家认为一切事物也都不会变动。所以就把不同的三时连为一体，以为时间也可以像河流或者流水线一样，可以同时存在。但实际上，水与成品每时每刻都在变。上游的水少、很干净，但越到下游，加入的水越多，也就越脏；同样，成品在流水线上移动的时候，也在摩擦、挤压，也会发生一些改变。因此，过去、现在、未来这些时间，其实都互相排斥。它们只能单独出现，根本不会同时出现。

其次，过去、现在、未来这些时间，都只是心上的概念，真实中都不存在。为什么呢？大家想想，过去是什么意思？只有已生已灭的法在“过去”。“已生”排除了未来，“已灭”排除了现在，“已生已灭”结合起来，就排除了无生无灭的无为法。所以，“过去”站在现在的立场上，就是没有了，不存在了。而并不是真的有一个叫“过去”的地方，在那里装了一大堆已经过去了的东西。凡是当你提到过去的人、过去的东西、过去的事情等时，每次你都不得不转动脑子，这就说明其实过去的法都是心里的回忆。而且如果你记

性不好，还得很费劲地去回忆，还会经常回忆错。那么未来也一样，凡是未生未起之法叫做“未来”，它排除了过去、现在，和无为法。其中“未”是还没有，“来”是到来、现起，“未来”就是说东西现在还没有出现，还没有产生，但你估计它将会产生。所以每次你说未来，是站在现在，以现在为参照，是心里做的一种估计、一种想象。

人能经常回忆过去、想象未来，这是人比牦牛等动物聪明的地方。动物非常愚痴，很迟钝，不能像人那样进行敏锐地回忆和想象。但是，世间凡人是聪明反被聪明误。竟然把心中的回忆和想象，当作成真实存在，认为是有自性的东西，并由此产生了很多非理执著，产生了很多烦恼。

那么在过去、未来里，其实是没有东西的。所以说这两者仅是概念，是没有自性的。那现在是否是真实存在的呢？现在的东西，是无患根识现量等能够取到的，这比分别念作意出来的过去和未来，确实更真实一点。所以凡是已生未灭之法叫做“现在”。但一般人说的现在是非常宽泛的一个概念。比如说“现在在休息”，那可能是几分钟；说“现在在吃饭”，可能是几十分钟；说“现在在上班”，可能是半天；说“现在

是春天”，可能是一个季节；说“现在是信息社会”，可能是几十年；说“现在二十一世纪”，那是一个世纪；说“现在是五浊恶世”，那就是上千年了；说“现在是贤劫”，那更是一个大劫了。但实际上呢，从根识现量等取现在境来安立的话，现在，就只有当下的一个刹那。那么这一个刹那是否独自存在，是否有自性呢？其实也不是，因为现在如果有自性，那么现在的一切东西就都有自性，都不能变动。但是现在的法，都是一刹那后就灭了，都是变动的。所以现在的法也是无自性的，是幻化的因缘和合起来，才显现出当下的、刹那的果。

“破时品”就是这样来介绍过去、现在、未来的一切万法都无自性，是自性空，是本空。但是虚妄分别念在本空之上，建立起了三时中的实法。而这实法，根本不符合三时法的名言实相，也根本不符合诸法的究竟实相，也就是胜义空。正是三时本空，三时中才有法可以显现。就是说，三时本空，没有自性，就可以观待现在，安立未来和过去；观待过去呢，可以安立现在和未来；观待未来呢，可以安立过去和现在。在一切都是自性空，都是因缘控制的前提下，什么都

可以安立，但又不会错乱。要强调的是，这三时，不但在胜义中是空的，在名言中也是空的，是假立的。没有一点点自性存在。

下面就借助瓶子，对过去、现在和未来是否有自性，逐一进行破析。

破的是时间，为什么要借用瓶子呢？这是因为，色法可以通过五根识现量感受到，苦乐等心法也可以通过心来了知。但是时间既非色法，也非心法，不容易观察、判断，所以需要借用瓶子来显示。用过去的瓶子显示出过去，用现在的瓶子显示出现在，用未来的瓶子显示出未来。

首先来破析未来是否有自性。

瓶等在未来，即非有过现，
未来过现有，便是未来无。

颂文直解

如果真实的瓶子已经处在未来了，那么这个瓶子就不会出现在过去，也不会出现在现在。为什么呢？因为未来、过去、现在的体相完全不同。它们互不相容，如果未来之中有着过去和现在的瓶子，那就不是未来了。

释义

本颂第一句是假设，第二句是结论，第三、四句是理由。

时间是对诸法无常变异的一种反映。所以谈到时间，一定不能脱离具体的事物。

“瓶等在未来”，是说如果在未来，真的存在着实有的瓶子。“即非有过现”，那么这个瓶子就没有过去，没有现在。也就是说，这个瓶子只能出现在未来，而不能在过去和现在。原因很简单，如果未来之中有过去和现在，那这个未来还是未来吗？它已经变成过去和现在了，已经改头换面，没有了。这就是“未来过现有，便是未来无”。

如果真的有一个瓶子，已经完全做好了，在未来等着。等时间一到，就呈现出来。这种想法，是把时间当做了河流、流水线来看待。如果这个瓶子真的已经在未来成型了的话，它就不能出现在现在，也不可能被打破而成为过去。因为一旦呈现于现在，就成了现在的瓶子；或者被打破了，就成为了过去的瓶子。因此，无论怎么样，它都不再是未来的瓶子了。

那么有人这样想，如果一个未来的瓶子，虽然变

成了现在和过去，但是它还保持着未来的体。为了破除这种执著，圣天菩萨接着说：

未来若已谢，而有未来体，
此则恒未来，云何成过去。
唐译：
（未来若已谢，而有未来体，
此则恒未来，云何成过现。）

难词释义

谢：谢灭、消失的意思。

颂文直解

倘若一个未来的瓶子，在未来谢灭后，来到了现在，或者变成了过去，但是它仍然保持了未来的体。如果这样的话，这个法的自性就是未来，它应该一直处于未来，为什么能成为过去的瓶子呢？这是不应理的。

（唐译：倘若一个未来的瓶子，在未来谢灭后，来到了现在，或者变成了过去，但是它仍然保持了未来的体。如果这样，这个法的自性就是未来，它应该一直处于未来，为什么能成为过去、现在的瓶子呢？这是不应理的。）

释义

本颂前两句是陈述众生的执著，后两句是遮破。

“未来若已谢，而有未来体”，是说瓶子还是未来的瓶子，但是它可以逐渐变成现在的、过去的瓶子。“此则恒未来，云何成过去”。意思说既然瓶子的体是未来的，这就注定了它不能变成现在，或者过去。反过来说，如果能变动的话，那么这个所谓未来的瓶子是没有体。因为只有没有体的东西，才有变动的可能。

并且，如果说瓶子已经在未来存在了，这话本身就是矛盾的。接下来圣天菩萨说：

法若在未来，现有未来相，
应即为现在，如何名未来。

颂文直解

虽然一个法的体是未来，但是现在就已经呈现了未来的相，即应成此法的体是现在，如何能称为是未来的法呢?

释义

“法若在未来，现有未来相”，这是说，未来有法，并且已经呈现了未来的相。虽然这说的是未来的法，

但不是在未来时候说的，而是现在说的。既然是这些未来的法，现在已经出现了，那不就成现在的法了吗？怎么还能说是未来的呢？所以说："应即为现在，如何名未来。"

比如说，你准备做晚饭了，半个钟头后会做好。但是如果说这顿半个钟头后的晚饭，现在其实已经做好了，等在那里。只等时间一到，才显现出来。这就等于说，这顿饭现在已经有了，怎么还能叫做半个钟头后的饭呢？你不需要做，就可以吃了。但这在现实中是根本不可能的。

所以要推翻我们颠倒的执著，就要认识到我们的时间概念有冲突，而且冲突得很严重。要转变这些错误的观念。

上面把未来世有自性破除了，接下来破现在世的自性。

庚二、破现在时有自性

有部宗又说：有现在世存在，因为三世中的一切法皆为实有。因此观待过去、未来二者的现在世也就实有了。

未来过去有，现有复何无，
若一切时有，何缘彼无常。
唐译：
（去来如现有，取果用何无，
若体恒非无，何为不常住。）

颂文直解

如果未来世和过去世的法实有，现在世的法也是实有的话，那么承许哪个法是无有的呢？如果每一个法在一切时都不会舍弃自性，那么彼宗为什么还宣说无常呢？这显然是个难题。

（唐译：过去、未来的色等诸法，既然都如现在一样，体性常有，那么为什么只有现在的法才能作为同类因，起到取等流果的作用？如果诸法之体一切时都恒有，为什么又不常住呢？）

释义

"未来过去有，现有"，这是说如果像有部说的那样，法在三世之中都实有。"复何无"，这是说还有什么是没有的呢？因为三世已经包含了一切的有为法。如果三世的法都是实有的话，那就没有灭掉的法了。本来过去世的法，与未来世的法都是没有的，现在都

变成有了，因此接下来圣天菩萨说：“若一切时有，何缘彼无常”，如果法在三世中都实有的话，那么这些法怎么可能无常呢？这样就违背了诸行无常的法印。这样，种子就永远只能是种子，不会发芽；婴儿就永远是婴儿，不可能长大；凡夫就永远是凡夫，不可能解脱。这个世界过去是怎么样的，现在就是怎么样的，未来也只能保持那个模样，一点也不会变动。但是这显然违反了佛的圣教量。佛在经中说：“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。”并且，也违背了世间人们的现量所见。所以是根本不合理的。

这个偈颂，由破斥三世的一切法皆为实有，而破除了现在世有自性。下面接着破过去世。

庚三、破过去时有自性

有部又说：过去世的法，也一定是实有的，与过去的过去等法，互相观待而有故。

过去若过去，如何成过去，
过去不过去，如何成过去。

颂文直解

已经过去了的过去世的法，本身就不成立，过去世的法已经过去了，也就是已经消失了。这又如何成

为实有的过去法呢？比如儿童长大成人后，就没有了那个儿童。反过来说，如果过去世的法还依然真实有，没有过去，它们怎么能成为过去世的法呢？它们应成为现在世的法了。

释义

“过去若过去，如何成过去”，就是说，过去世的法，如果已经过去了，也就消失了，不可能成为实有的过去法。所谓的过去世的法，最多也只是名言假立而已。比如你现在长大了，那么小时候的你，还可能在吗？如果还在的话，那你已经活那么多天，那么多小时，那么多分钟，也应该有相应的无数个你留在过去位了。又比如烧水，当水烧开之后，之前的那些冷水到哪里去了呢？都已经消失了。还有，当牛奶放了很长时间，变成了酸奶，那牛奶又在哪里呢？还有，当你从一次苦恼中走出来后，心情开朗了，那些苦恼又上哪里去了呢？还存在实有的苦恼吗？其实它们早已不见踪影。

那么反过来，“过去不过去”，也就是过去世的法没有消失，还依然存在的话，那么“如何成过去”？就是说，过去世的法现在世还有，那怎么还能叫过去

世的法呢？应该叫现在世的法才对。

这以上对三世法有自性进行了总破。接下来，分别从生、住、灭三相，来破除三世法有自性。

己二、由观察相而分破分三：一、观察生相而破未来；二、观察住相而破现在；三、观察灭相而破过去。

三世法实有，是小乘有部的主要观点之一，所以本品主要破除有部的观点，来确立三世法皆空无自性的般若正见。

“有部”的全称是“说一切有部”，即说一切的有为法、无为法，都是有的、存在的。那么存在的一切法，与三世又是什么关系呢？有部的重要论典《大毗婆沙论》中说：“彼谓诸法于世转时，由位有异，非体有异。如运一筹，置一位名一，置十位名十，置百位名百，虽历位有异，而筹体无异。如是诸法经三世位，虽得三名，而体无别。”又说：“以依作用立三世别，谓有为法未有作用名未来世，正有作用名现在世，作用已灭名过去世。”意思是说：一切法流转在三世时，只是所处的位（也就是时间）有差异，而法的体（也就是法的本身）是没有差异的。就像计数的筹木，放

在个位数的地方就是一，放在十位数的地方就是十，放在百位数的地方就是一百，虽然所经历的位有所差异，而这个筹木的本体没有差异，是同一个。与此相同，诸法经历了三世不同的位，虽然得到三世的名，而诸法的体是没有差别的。既然诸法本身没有差别，那么三世又是怎么产生的呢？《大毗婆沙论》接着说：以依法的作用，而建立了三世的差别。说有为法还没有起作用时，叫未来世；正在起作用时，叫现在世；作用已经消失时，叫过去世。

生、住、灭三相是一切有为法存在的三种形态，生相在未来，住相在现在，灭相进入过去。所以下面从生、住、灭三相来分别破除。

庚一、观察生相而破未来分三：一、略说观察；二、广明其理；三、摄要而破。

辛一、略说观察

有部又说：从现在法的生起，可以推知未来世的法为实有，否则，怎么可能在现在位出生呢？对此圣天菩萨说：

未来若有生，如何非现在，
未来若无生，如何非常住。

颂文直解

未来之事，如果已经从因缘中产生而有了，那为何非为现在之事？承许未来之事，如果未从因缘生，但是有体性，那为何非常住？

释义

本颂前两句是说未来世的法已经生了，则等同现在，而后两句是说未来世的法尚未产生，则等同常住的无为法，以此来破未来世的自性。

有部认为，未来世的法是实体存在的，正因为未来世的法一个个出生之后，才形成了现在世的种种法。只是还在未来位，不像已经消失的过去世法和已经产生的现在世法那样有前后的顺序，未来世法无序地、杂乱地安住着。就像一袋大米那样，米装在袋里是杂乱的。倒出来的时候，哪些米在先，哪些米在后，并不确定。如《大毗婆沙论》中就说："未来世法杂乱住故。"

那么这里圣天菩萨就问："未来若有生。"如果说未来世法已经产生了，那么"如何非现在"，就是说为什么不是现在世的法呢？原因前面已说过，过去、现在、未来三世是相续流转的，它们同一个时间只能出

现一个，不可能三个一起出现。未来世的法，是现在还没有产生、还不存在的法。如果已经产生了、存在了，那怎么还能是未来世的法呢？已经完完全全是现在世的法了。

反过来说，“未来若无生”，有部说一定存在未来世的法，如果还没有产生的话，那么只有无为法这种可能了，因为有部认为无为法也是实有存在的，而且是无生，条件正好符合。但是新的问题出来了，无为法是常住的，如《大毗婆沙论》说：“应言无为法无生住老无常。”《俱舍论》中也说：“十八界中无有一界全是常者，唯法一分无为是常。”意思是在十八界中，只有法界中的无为法这部分是常住的。这样未来世的法也应成常住了。一旦未来世的法常住，不但与有部认为三世无常相冲突，也与有部认为未来世的法能转变成现在世的法相冲突。

所以，大家要认识清楚未来世的法，只是以现在世为标准，是对凡夫预计或将要产生的法的一种假名安立。但是，如果认为未来世的法是实有，那就会造成偈颂中所说的矛盾。

有部又说：未来世的法虽然是无生，但是可以和

生相进行结合，而变成无常，因此没有常住的过失。对此圣天菩萨说：

若未来无生，坏故非常者，
过去既无坏，何不谓为常。

颂文直解

如果说未来世的法是无生，但一旦因缘集聚，可以从未来阶段变坏，变成现在，所以非为常住者。那么过去世的法也同样是无生。而过去是三时中最后阶段，过去世的法再没有其他地方可转入，因此再不可能坏灭。照此而言，为什么不说过去世的法为常呢？

释义

本颂前两句引述有部的观点，后两句将未来与过去比较，用同等理遮破。

“若未来无生，坏故非常者”，这是说：有部认为，有为法的体是一直存在的，是无生的。当未来法一旦与生相结合时，这个未来世的法就开始产生作用，并转成了现在世的法。这表明未来世的法已经从未来坏灭了，因此它不是常住。如《大毗婆沙论》中说：“谓有为法自性恒有，由生相故，有作用起。”又说：“世尊说在有为相中，生相令行从未来世入现在世。”

对此，圣天菩萨将过去世的法与未来世的法进行比较后，有部观点的漏洞就很清楚地看到了。按照有部的观点，过去世的法也是存在的有为法。和未来世的法一样，不会产生作用，否则就成为现在世的法了。但是未来世的法可以和生相结合，转成现在世的法，因此非常住。而过去世的法，则不可能再倒转回来，变成现在世的法。就是说，它再也没有机会与生相结合而坏灭。这样一来，不就意味着过去世的法变成常住了吗？这就明显违背了诸行无常的法印。所以有部希望通过未来世的法能坏灭这一点，来证明自性恒有的未来世法是无常的，这是站不住脚的。

接下来，圣天菩萨进一步指出，因为未来世的法与生相相合，才产生了现在世的法。因此把未来法安立为无常的话，是不应理的。

过去与现在，皆不成无常，
除斯二趣外，第三亦非有。
唐译：
（现在世无常，非由过去等，
除斯二所趣，更无有第三。）

颂文直解

那么，如此一来，过去与现在二者，就都不成无常。除了此二种时位，对于有部宗来说，再不会有其他第三种成无常的时位了。

（唐译：因为有部说诸法自性恒有，所以现在世的法既不来自未来世，也不趣向到过去世。而除了此二者外，再无有第三时可来往了，这样怎么还能建立现在世是无常的呢？）

释义

本颂前两句是根据，后两句是加以强调。

有部以未来世的法，能够与生相相合，来证明未来世是无常的。但是生相只出现在未来世，过去世与现在世都没有生相，是故应成过去世与现在世的法都无法与生相相合。由此按照有部的观点，应成常住，而不成无常了。而除了过去、现在外，另外也不会有第三个可以无常的时位。

辛二、广明其理分二：一、破许未来法为有；二、破许未来法为无。

壬一、破许未来法为有

设问：未来之法必定有，这样遇缘之后，才能生为现在位。凡是没有的法，必定不可能生起，就像兔

角一样。对此圣天菩萨回答说：

若后生诸行，先已有定体，
说有定性人，应非是邪执。

颂文直解

如果说后来遇缘而生的法，在先前因缘未积聚时，就已经有确定的自体。那么，认为诸法本自存在，非以人力所造而是由虚空创造、的外道，也应无颠倒邪执了。

释义

有部说后来的法，本来都已经存在。只要等因缘聚合，就能生起作用而出现。如《大毗婆沙论》中说："体虽已有，而无作用，今遇因缘，而生作用。"

从某个方面来说，这种观点，其实和说一切法有定性的外道是一样的。这类外道认为，一切法都由虚空造作而本有。也就是一切法都不观待因缘，自性实有，注定将要发生，人不能改变一点点。这显然是邪执，因为抹杀了一切因缘的作用。

而有部虽然也说一切法需要因缘聚合时才生起，但认为生起的只是法的作用。而法的本体，却是自性恒有的。如果这样，那就只能说作用是因缘生，而法

就不应该说是因缘生。既然如此，有部的观点就和说有定性的外道没有区别，因为两者都认为法自性恒有，不需观待因缘。

而这与众生现量所见的色等非常，是相违的。也违反了世间一切已经共知的因果道理，比如“一分耕耘，一分收获”、“业精于勤，荒于嬉；行成于思，毁于随”等等。

接下来圣天菩萨说：如果说未来法有体，那么应成因缘就无用。

若法因缘生，即非先有体，
先有而生者，生已复应生。

颂文直解

另外，所谓的生果，是某一个法需要借助因缘，生起新的法。如果说此法先已有体，即不应理。若先已有体，再以因缘而生，则应成重复生了。

释义

本颂第一句引述有部因缘生的观点，第二句指出这与有部诸法自性有体的观点相违，后两句提出理由。

“若法因缘生，即非先有体”，这是说：如果一个

法因缘聚合后才产生，这就说明这个法以前没有。也就是说有部认为的诸法因缘生，与诸法自性本有，是自相矛盾的。为什么呢？理由是：“先有而生者，生已复应生。”一个法如果先前已经存在了，当然不需要再生了；而如果说这个已有的法还需要依靠其他因缘，才能生起，这就违反了众生的现量所见。比如母亲生孩子，只需要生一次，不需要生下来后，再反复地生。另外，如果一切法已经存在，还需要因缘再帮它产生，那么对于刹那生灭的一切法来说，每一刹那都是新的，都需要依靠因缘重新出生。这样一切法都只忙于生，根本没有住的机会，也就不会有生果的作用了。

如果有部说，诸法虽然自性本有，不需要依靠因缘，但诸法的作用却是本无而新生的。它需要依靠因缘而生。但这显然也不合理，因为诸法的作用离不开自体。如果自体本来就有，那么作用当然也本来就有。或者说，作用本来没有的话，诸法也不可能本来就有。

接下来有部又提出了未来存在的另一个根据，即瑜伽者现量见到未来法后，作了授记。后来那些法果真也如同授记那样出现了，这说明未来法不同于兔角、石女儿，应该是实有存在的。对此圣天菩萨回答说：

若见未来有，何不见无法，

既现有未来，应不说为远。

唐译：

（若见去来有，如何不见无，

既见有去来，应不说为远。）

颂文直解

如果说未来之法能以瑜伽士的妙愿智等见到，那么，也同样不存在的石女儿为什么见不到呢？理应也被见到。总之，对于认为有未来法存在的宗派来说，只要授记未来法存在，则不管有多遥远的未来法，都成为了现在法。

（唐译：如果能以神通见到实有的过去、未来，那为什么见不到无呢？？既然在现在见到有过去、未来，则过去、未来应如同现在，没有前后远近的差别。）

释义

本颂第一句引述有部的观点，第二句以同等理遮破，第三、四句反破。

“若见未来有，何不见无法”，这是说：未来法在现在尚未产生。因此对于现在来说，就如同石女儿一样，并不存在。如果不存在的法，还能见到的话，那

么应成石女儿也一样可以见到了。反过来说，则是:“既现有未来，应不说为远。”即使再遥远的未来，瑜伽者也都是现在看到的。这说明这些法并不遥远，而是现在就已经出现了，所以应该被称为现在法才对。

这里的要点是，佛菩萨能以妙愿智等见到未来，并作授记。这并不是佛菩萨缘了实有存在的未来法，而是因为以佛菩萨功德及方便作意的不同，在自心中变似出了相应的未来法。如护法菩萨的《广百论释论》中说:“此显去来非现有性，但得通者，自因缘力胜劣不同，方便作意有差别故，自心变似曾、当有法。”

接下来从修道的方面，来继续破认为未来法存在的观点。

未作法若有，修戒等唐捐，
若少有所为，果则非先有。

难词释义

法：此处是善业。

少有所为：即需要稍微做些加行。

颂文直解

如果承许没有做防护诸恶的身语等业，就已经在未来有律仪之善法，那么现在勤修禁止诸不善身语等

的戒律等，就毫无意义。如果承许还应该稍许作一些勤修禁止诸不善身语等的戒律，那所生的善果，就不可能已经在未来中存在。

释义

本颂第一句是引述他方观点，第二句是举过，第三句是他方补救，第四句是追破。

“未作法若有，修戒等唐捐”，是说如果未来要做的，或者说要发生的事情，现在已经有了自体，已经在未来等着的话，那么连修行者最最重视的，视为生命的勤修戒律等修行，也不需要去做了。因为不管你是精进，还是懈怠，你要做的那些善法反正都已经有了。只要等时间一到，一个个都会自动地显现出来。

而且，如果未来的善行已经有了，那么非法的恶行也一样应该有了。这样一个人无论再怎么做断除恶行的加行（这里的加行，就是劳作、努力的意思），也都是徒劳无益的。因为，已经在未来等着的那些恶行，会一个个呈现出来。因此，如果认为未来是有自性的、在未来中已经有法存在的话，那么人的一切劳作都将失去意义，不可能有结果。

“若少有所为”，这是他方的补救，意思是还是需

要做少许加行的。认为未来存在的小乘有部人做这样的补救：未来的诸法是本来就有自性的，只是还没有取果的功能。为了能够让取果的功能发挥出来，就需要稍微做些劳作，也就是加行，比如勤修戒定慧等。数论外道则说：忧喜暗三德平衡时，自性中虽然有种种诸法的自体，但是诸法的相是隐蔽的。为了使未来那些法的相显现出来，就需要作各种加行。数论外道还进一步说道：自性中虽然有种种法的功能，但还没有体，为了促成它自体的形成，就需要稍微做些加行。

“果则非先有”，这是圣天菩萨所作的进一步遮破。无论是有部说的未来法先无作用，通过加行后才产生作用；还是数论外道说的未来法的相先未显现，需要通过加行来显现；以及说未来法的自体尚未产生，需要通过加行来使其产生。这些观点都有一个共同的问题，即有部说的所谓作用，是不能和自体分离的，是一体的；数论外道说的世俗法的相或者体，也同样与他们认为的胜义谛自性不能分离，是一体的。如果这些世俗中的作用、相、体是新产生的，那么与它们一体的胜义自体、自性，也应该是新生的，而不是预先就已经存在。反过来说，如果有部一定要把未来法

的体说成是自性本有，以及数论外道也一定要把三德平衡的自性说成自性本有，那么与未来法一体的功能、相或者体，也都同样成了自性本有。这样一来，形成这些果的因就没有任何用处，人们也都不需要做任何加功用行了，这完全违背世间的共识。

接下来，圣天菩萨指出，承许诸行无常，则与有未来法相违。

诸行既无常，果则非恒有，
若有初有后，世共许非常。

颂文直解

诸行既然是无常的，怎么能说果在生之前，就一直存在呢？因为世人共许的无常，是说某个法有最初的生，及最后的灭。

释义

本颂第一句引述诸行无常的法印，第二句破万法恒有，第三、四句是重申无常的含义，以此遮破万法恒有。

有部把万法的体和作用进行了分离，认为无常的仅仅是作用。而万法之体在三世中却恒常存在。法的

自体不是无为法，而是因缘所成的有为法。属于诸行的范畴，所以也是无常的。有部当然也承许诸行无常的法印，但他们认为未来法现在就已经存在。这就与诸行无常相违了。所以圣天菩萨在这里重申了诸行无常。“果则非恒有”，是说这个需要“少有所为”才能产生的果，不但作用是无常迁变的，体也是有为法，也同样是无常迁变的。不可能从过去到现在，再到未来，都一直不变地存在着（对于数论外道而言，不但没有常有的相与体，连常有的自性也是不可能存在的）。

在后两句里，圣天菩萨强调了无常的含义，并且说这是“世共许”。也就是说，上至圣者，下至市井百姓，对无常字面含义的理解都是一样的。也就是“有初有后”，初就是生，后就是灭，换句话说，就是有生有灭。生之前，根本没有这个法，灭之后，也找不到这个法。以这个标准，有部说的诸法常恒之体，就明显违背了无常的定义。

有的人见到承许有未来法的过失，于是转而承许未来法完全为无，这也是一种邪执。

壬二、破许未来法为无

应非勤解脱，解脱无未来，
是则无贪者，应亦起贪惑。
唐译：
（应非勤解脱，解脱无去来，
或许有去来，贪应离贪者。）

难词释义

解脱：第二句中的解脱是解脱者。

无未来：是指没有未来的贪等烦恼。

无贪者：指离欲的圣者阿罗汉。

颂文直解

如果根本没有未来的法，那么，应成为了断尽未来的生等障，不需以修道的功用精勤求取解脱。因为无有对于解脱作障碍的未来之贪等之故。在未来中虽无有贪等的种子，然有障解脱的障碍生起，如此一来，无贪者的心中，应成亦生起贪欲烦恼。

（唐译：如果现在就存在着未来的法，众生就不需要勤修圣道，都能够自然解脱。对于解脱者来说，则不能有过去与未来。因为过去存在着烦恼以及所感

招的苦，仍然会对解脱者产生障碍。或者说，如果有实有的过去与未来，那么在解脱位，离贪者也应该有贪了。）

释义

本颂第一句举出未来法若为无，那么就会产生凡夫无勤而得解脱的过失；第二句是以圣者阿罗汉为例，陈述理由；第三、四句是以圣者为例，举出未来法若为无，则圣者也将生起烦恼。

“应非勤解脱，解脱无未来”，是说如果未来中什么也没有，那么现在大家心相续中的执著、烦恼，以及累世的有漏业，在未来就都自动消失了。没有了烦恼、执著和有漏业，轮回就中止了，也就是解脱的境界。这样人们就不用努力修道，解脱会自动产生。就像已证道的阿罗汉，消除了我执和烦恼，永远都不会再转生在轮回中。但是对于凡夫来说，这是根本不可能的事情。因为下一秒钟就是未来。而大家已经过了无数个下一秒，但我执、烦恼还是依旧存在，没有消失。而且，如果未来中什么法都没有，那进入到下一秒钟后，现在的所有东西全部要消失得干干净净。但这也明显违背了事实。

“是则无贪者，应亦起贪惑”，是说圣者阿罗汉们，也应该生起贪的烦恼了。对此，仁达瓦上师这样解释：如果未来什么都没有，识就不会生起，识不生起，我执就不会产生。没有我执，那么贪等烦恼就是无因而生起了。但是贪等烦恼是不可能无因而生起的，否则阿罗汉们也都会生起烦恼了。

护法菩萨的《广百论释论》中，将这一颂仍然解释为破未来有自性，而不是破未来法为无，因此稍有不同。

这里要遮破的，是认为有一个未来，但是在未来中，什么法都没有。而正确的理解呢，是既然没有未来的法，那么未来的时间概念也就不复存在。但在名言中，又可以安立起以各种因缘延续的未来趋势。比如说，未来的天气可以预报，未来的经济走向可以预测，未来的期货可以交易。对修行人来说，则更是要防备随时可能到来的死主。这些都是根据因缘的发展规律而进行的合理推测。对未来这些趋势的推测，根据人们对因缘了解的程度，而有所不同。有的可能很正确，比如死主随时会到来，这是确凿无疑的。也有的可能不大正确，比如天气预报就经常出错，在期货市场上亏损的人也比比皆是。但不管怎样，它们都有

个共同点，即都是空无自性的。仅仅是人们第六意识的一种预测，并不真的存在。

辛三、摄要而破

> **若执果先有，造宫舍严具，**
> **柱等则唐捐，果先无亦尔。**

颂文直解

总之，数论师及有部承许已经有未来之果，即执先已有果。那么为了建造宫殿、舍宅的房屋，去做门闩以及柱子等一切严饰，都毫无意义了，已有无需生故。胜论师、经部师、唯识师等承许无有未来果，就是执果先无。那么造宫舍，柱等严具也同样变得毫无意义，无者不可能生故。

释义

如果未来的果先已存在，那么外器世界的种子等，以及内有情世界的无明、行等，也都没有了实际意义。就像种庄稼，如果收成早已注定的话，就不需要积极播种、锄草了。孩子长大后的品行、能力如果先已注定的话，那么父母也不需要严格培养、管教了。

假使未来的房子是有的。只是造好后，相（也就

是样子）有了改变，那么这个改变了的相，是新产生的，并非早已存在的。所以应舍弃先有果的观点。

如果未来是无果的话，无的法就像石女儿一样，不可能产生。那么同样地，再做各种努力也都没有了意义。

所以，已经有果不合理，预先无果也不合理。那么中观自宗对此是如何回答的呢？中观自宗宣说的是无自性的缘起生。即无自性的因缘聚合时，才生成相应的无自性的果。这个果既不是已经存在的有，也不是像石女儿一样的无。所以智者断除有、无二边后，可以安立缘起生。

那么缘起生的果，为什么不先有或先无呢？因为有和无是戏论法，本来就不存在。在名言中，缘起生的果法，并不是真实的有或无。就是说，有与无，纯粹只是众生分别心执著、妄计的假相，本性都是空的。所以中观宗既不偏于有，也不偏于无。就像梦中依靠因缘产生的果，说它有，当然不对；说它是无呢，还是一个假相。在不观察的情况下，说万法是有。一观察，就会明白万法本来就没有。因此说，万法根本不是凡夫所认为的那样，落于有边或无边。

前面以观察生相而破未来，接下来圣天菩萨教导

通过观察住相，而破现在。

庚二、观察住相而破现在分三：一、略说观察；二、广明其理；三、摄要而破。

辛一、略说观察

有的人想，虽然过去以及未来的法都不成立，但是具足住相的现在法可以现见到，因此是有的。但这也不成立。

诸法有转变，意亦不能缘，
虽尔无智人，妄计有现在。

唐译：

（诸法有转变，慧者未曾有，
唯除无智人，妄分别为有。）

颂文直解

诸法一刹那不住而转变。但是转变极为迅速，不仅五根识不能缘，第六意识也不能缘。尽管如此，无智之人，仍认为有现在法。

（唐译：若说诸法不舍自体，而转变成不同的相，这是能知一切极远的深细法义、具有妙慧的人，也未曾见到、知道的。只有无智之外道，才毫无根据地认为它存在。）

释义

刹那刹那转变的法，肯定不是五根识缘取到的。至于第六意识，虽然可以缘取细的法（比如说极微）、被阻隔的法（比如墙壁外面的法）、非色法（比如说不相应行法）、无的法（比如已经灭的法、死人、无为法），但是意识却无法缘取到一个法的转变。既然没有任何识能缘取到，所以只有愚痴的人，才认为诸法有真实的现在。

辛二、广明其理

有人想：因为诸法能安住，所以现在是有的。这也不成立。

无常何有住，住无有何体，
初若有住者，后应无变衰。

颂文直解

如果进行观察，诸法以刹那无常故，如何有住？没有住相的缘故，又怎么可能有被住相安立的事物？若非如是，起初若有刹那安住，则应不会有后来的变衰。

释义

本颂第一句破住，第二句破体，第三、四句反破。

要理解前两句的法义，先要理解什么是住？住就是能够停留在自相上，不发生改变。但是一切的有为法，都被无常迁转着，不能作刹那的停留，如何可能有住呢？没有暂停的住，又怎么能够形成自体呢？没有法的自体，又怎么来安立时间呢？

后两句是说，任何一个法，如果一开始能够有一刹那的住，就不会导致后来的变衰、坏灭。变衰，现在习惯叫衰变，与住正好相反。如果一个法哪怕有一刹那的住，说明这个法有自体，完全不受那个刹那的各种因缘条件影响。这样，后来的各种因缘条件对它也不起任何作用。它一直保持它的自体。如果说在那个刹那中，它还受到各种因缘的牵制，只是暂时的一种平衡，而表现为住的样子。那么，这种住并不是法的自性，只是暂时的假名安立。那么相应地，法的自体也是假名安立。现在、过去、未来也是假名安立了。

这一颂是从境来观察。接下来一颂，则是从有境的量来观察，来破除有现在法的住相。

譬如无一识，能了于二义，
如是无一义，二识所能知。

难词释义

义：这里是境的意思。

颂文直解

譬如，心识无住，都刹那而灭。因此没有一个识，能够了知前后两刹那的境。同样，境也无住，刹那而灭，不能以前后两刹那的识去了知一境。

释义

本颂前两句通过分析识在刹那迁变，后两句通过分析境在刹那迁变，来说明识不能了知住相。

诸法须由识来了知，一刹那的识只能了知一刹那的境。本颂通过分析识的特点，来指出识根本没有能力了知，诸法有住相。

“譬如无一识，能了于二义”。当识在观察先前的境时，之后的境还没有产生；当先前的境已经消失，之后的境产生时，先前的识已经消失，只能由新的识来观察。这先后两个眼识，不是同一个眼识，而只是同类的相似相续。同类的相似相续，只说明它们有相似之处，但实质上已经完全不同。因此这两个不同的眼识，不能作为判断诸法是否有住的量。

有人想，虽然前后眼识不同，但毕竟是相似相续，

应该并无很大的区别吧？关于这个问题，大家只要观察一下看魔术的经过就能明白了。魔术师在观众的眼皮底下，变出一个个令人惊奇不已的魔术，骗过了观众的眼睛。这就说明前后各异的眼识，不能作为检验对境的正量。

“如是无一义，二识所能知”。同样地，境也是在刹那变迁的，前后两刹那的识，只能缘取与其相应的境，不能缘取同一个境。

总之，识与境都在刹那刹那地无常迁变，这使得识根本没有可能缘取到诸法的住相。也就是说，不可能以有境的识，来建立现在法。

上面是通过观察住相破除实有的现在，接下来进行总结。

辛三、摄要而破

时若有余住，住则不成时，
无住住无故，后灭亦非有。
唐译：
（时若有余住，住则不成时，
时若余住无，后灭应非有。）

难词释义

余：与时间异体。

颂文直解

总之，如果承许在现在的时间上，有住的话，则住就不成为时间，因为能表与所表不同之故。而如果现在时没有住，则没有开始的住，也就不会有后来的灭，因为住是灭的因。这样也就不会有现在的诸法。

（唐译：如果在现在的时间上，有住的话，则住就不是时间，因为能表与所表不同之故。而如果时间之外没有住，则不应该有之后的灭。）

释义

这一颂分析的是时间与住的关系。第一句是假设时间上有住，第二句指出因此时间与住就成了异体，第三句假设时间上无住，第四句指出无住则无灭。

前面说过：未生对应未来时，住对应现在时，灭对应过去时。因此未生、住、灭，与未来、现在、过去，仅仅是用词的不同，但意义相同。但是有部认为时间是实有存在的，而在时间之外，生、住、灭的相也是实有存在的。这样就形成了矛盾。

“时若有余住，住则不成时。”这两句是说，如果

住是独立在时间之外的话，那么它们就各不相同。这有什么过失呢？因为一个法具有生、住、灭三相，在这三相外，没有这个法。，如果现在不成为住，那就应成现在和这个法成了别别的他体。同样，过去和灭、未来和未生也都成了别别的他体，就使得时间与有为法没有了关系。这样时间也就没有用处，失去意义了，因此这是根本不合理的。

“无住住无故，后灭亦非有。”这是说：假如一个法在现在位没有住，既然没有住，那也就没有这个法接下来的灭。这样这个法不就变成常法了吗？或者进一步说，现在位没有住，就表明现在位并没有这个法，这样同样也就没有了之后的灭。

前面通过观察生相破了未来，和观察住相破了现在。接下来是要通过观察灭相，来破过去。

庚三、观察灭相而破过去分三：一、略说观察；二、广明其理；三、摄要而破。

辛一、略说观察

有人想，一切有为法都具无常相，终将灭去。所以，过去时必定存在。但是，对无常与法做一与异的观察，就会发现过去时并不成立。

法与无常异，法则非无常，
法与无常一，法应非有住。

难词释义

法：此处是指有为法、所作法。

颂文直解

若法与无常为异，法就非无常，这违背了诸行无常的法印；若法与无常为一，法就是无常，而无常正是灭，因此法哪里能有住呢？这是根本不可能的。

释义

“法与无常异，法则非无常。”这是说：如果一个法，与无常是相异的，也就是别别分开、各不相干的，那就意味着这个法上没有无常性。那它就常住不变了。而这不符合有部自己的立宗，因为有部也承许诸行无常，不可能承许常住的有为法存在。因此法不可能与无常相异。

那剩下的可能性，就是法与无常是一了。偈颂接下来说：“法与无常一，法应非有住。”这是说：如果一个法与无常是一体，根据前面无常的定义——“若

有初有后，世共许非常”，就知道这个法不可能有任何住的时候。一个没有住相的法，不可能是一个实实在在的法，只能是一个分别心假立的虚妄法。而一个虚妄法，就不可能有自性的灭，也就是说，没有它的过去时。

辛二、广明其理

不少人想，法在住的时候，住的力量强，无常的力量弱，所以能住。但这也不合理，圣天菩萨回答说：

无常初既劣，住力定应强，
此二复何缘，后见成颠倒。

颂文直解

如果说无常起初力量弱，这说明住的力量必定强。那么这二者以什么因缘，在后来被见到完全相反了呢？

释义

如果说一个法刚生起的时候，无常的力量弱，住的力量强，因此这个法能够住。这样的话，这个住的力量，在后来也应该能一直强过无常的力量。但是，

对于一个法来说，无常相与住相，都应该是这个法自性所具有的相。只要这个法存在，无常相与住相的因缘就不会改变。因此住的力量不会减弱，无常的力量也不会增强。但是后来明明见到了无常的力量胜过了住的力量，导致这个法最后消失。以这最后现量所见的事实，就说明无常的力量，必定在一开始也比住的力量强。并一直在驱使这个法一步步发生着改变。

那么无常的力量更强的话，会发生什么结果呢？圣天菩萨接着指出：

若遍诸法体，无常力非劣，
应都无有住，或一切皆常。
唐译：
（若遍诸法体，无常力初劣，
应都无有住，或一切皆常。）

颂文直解

如果无常遍及一切法体，且力量较住更强，则一切法都应无住。或者，住遍及一切法体，且力量较无常更强，则一切法都非无常。

（唐译：如果无常遍及一切法体，且在法生起之

初，力量较弱，不能灭法，则法不需要住相的帮助，也自然能住。为什么还要执一个没有用的住相呢？因为没有任何用处，如同兔角一样的住相，应该本来就没有。如果反过来说，在法生起之初，住相的力量就胜过无常，则此后应都能胜过无常，因为法体没有变异之故。但是这样一来，有为法就应该常而不灭，违背了经中说的诸行无常之义。）

释义

无常相与住相是完全相违的。一个法如果具有无常相，就不可能有住相，反过来也一样。而有部认为一切有为法都有无常相，在住的时候又有住相，这就形成了矛盾。

“若遍诸法体，无常力非劣，应都无有住。”这是说：如果无常相遍于一切法体，而且力量胜过住相，就意味着在法上根本就不可能出现住相。

“或一切皆常。”“或”是将前两句的假设完全颠倒过来，即是说如果住相遍于一切法体，而且力量胜过无常相。这样就意味着没有无常相。

这两种情况中，前面一种符合了诸行无常的法印，

是合理的；后面一种则违背了诸行无常的法印，并不合理。

另外，再来观察无常相与住相，是次第生起，还是同时生起。首先观察次第生起。

无常若恒有，住相应常无，
或彼法先常，后乃非常住。

颂文直解

如果一个法恒时都有无常相，那么就恒时无有住相。又如果这个法首先有住相，后来才有无常相的话，那么就成了先有常，后变成无常。

释义

本颂前两句分析住相后于无常相生起的情况，后两句分析住相先于无常相生起的情况。

“无常若恒有，住相应常无。”这是说：如果一个法恒时无常的话，那么这个法就不可能有住相。也就是说，一个已经在无常变异的法，是不可能稳定下来的。为什么呢？因为无常相在持续不断地损害着有为法。就像一个凶狠残暴的怨家债主，在一刻不停地逼迫欠债人，没有暂停下来的时候一样。

“或彼法先常，后乃非常住。”这是说：如果一个法后来才有无常的话，那就意味着在此法无常之前，这个法是常住的。这就有很大的过失，因为若是常住，那么在这段时间里，它就违背了诸行无常的法印。

所以，对于有为法来说，只有无常相恒有，才是合理的。

那么，一个法如果同时具有无常相与住相，会怎么样呢？圣天菩萨接着分析说：

若法无常俱，而言有住者，
无常相应妄，或住相应虚。

难词释义

妄、虚：此处均为颠倒、不实的意思。

颂文直解

如果一个法上，同时有住相与无常相，则要么应成无常相颠倒不实，要么应成住相颠倒不实，因为一个法不可能同时具有无常相和住相。

释义

无常与住是相违的，就像水与火不能相容一样。

如果一个法上既有无常相，又有住相，则两者之中，必然只有一个才是真实。而另一个只能是虚妄不实的。

在胜义谛中，诸法全都是虚妄的。即使在名言谛中，讲到最细的诸行无常时，住相也是一个都没有，一刹那的法也不可得。诸法生而即灭，不可能有住的机会。但是凡夫分别心重，以为无常只是在最后才出现，中间会有很长时间的住相，这就被常有执著欺骗了。在凡夫分别心的境界中，其实一切的事物都在变动，不可能抓得到一个实在、长久、可靠的法。而真正按大乘甚深观点来讲，众生的本来面目，是不生不灭、大无为法的如来藏。只有它现前了，才有永远的大安乐。

就像一个人，不断在长大、老去，这就是无常相。这是有为法不可改变的规律。而住相呢，就是这个人不长大、不老去，一直保持不变。那么，如果说一个人既在长大，又没有长大；既在老去，又没有老去，这肯定是错误的。谁都知道这是不可能的事实。

所以无常相与住相，只有其中一个才是真实的，另一个必定是虚妄。那么无论从佛的圣教量，还是通

过比量分析，又或者从现量共同所见，全都说明一个法的真实相是无常相，而不是住相。

接下来是对破过去的归纳。

辛三、摄要而破

学完前面的偈颂，大家也许会疑惑，过去的事情真的已经不存在了吗？那为什么过去的事情，世间人们会一直记得？对去世的亲人，人们会一直思念呢？这不是正说明过去法还在影响着现在的人吗？圣天菩萨在接下来的偈颂里作了总结性回答。

已见法不现，非后能生心，
故唯虚妄念，缘虚妄境生。
唐译：
（无所见见无，回心缘妄境，
是故唯虚假，有忆念名生。）

难词释义

念：指念心所，即回忆。

颂文直解

如是观察，则可见过去时什么也没有。过去曾见的法，不再出现，而对于已灭之法，也不会有能见的

有境之心。是故，过去时仅是颠倒之有境，缘已消失之虚妄境而生的虚妄忆念。在真实中，无有任何自性所成之义。

（唐译：过去法都无所见，因此也无能见之识，回忆时心所缘境皆是虚妄。是故过去法唯是虚假，所谓过去法的生，仅是对此虚假法的忆念而已。）

释义

本颂第一句指出无过去法，第二句指出也无缘过去法之心，第三、四句指出对过去法的回忆，纯是妄念。其中前两句是根据，后两句是结论。

“已见法不现”，是说已经见到过的法，也就是已经灭了的过去法，再也不会出现。“非后能生心”，是说这个灭了的过去法，也不能再使有境之心生起，也就是说，有境再也见不到它了。这是分别从境和心两个方面，说明了过去的法已经彻底过去、彻底消失，再也不存在。

这样就知道对过去，世间人仅仅只能回忆而已，而回忆并不真实。于是偈颂中说：“故唯虚妄念，缘虚妄境生。”意思是说：所谓的过去法，仅仅是对虚妄的、

具欺骗性的境，而生起的虚妄的、具欺骗性的回忆而已。

也就是说，人们所回忆的过去的事情、去世的亲人等等，都没有任何的真实性，只是人的一种幻觉而已。既然是幻觉，那大家现在就可以轻松地把它们放下。

这样通过总破三时法有自性，并由观察诸法的生、住、灭三相而分破，就结束了“破时品”的学习。

破见品第十二

现在讲的是“总说三时空真实性之瑜伽”。上一品是“正明”，已经完成了对三时空的真实性之瑜伽的引导。那么接下来讲的第十二品，引导的是摄持无我见之甚深瑜伽。

后八品学的是胜义空性，胜义空性是内道不可思议的般若法的心要。所有八万四千法门的正行，或者说心要、核心，就是诸法无我空性见解摄持下的甚深瑜伽修行。学这一品的目的，就是为了让大家明白空性法门的殊胜性，避免在我执、我见摄持下的修法歧途。

戊二、明无我甚深见之瑜伽分二：一、闻器之差别；二、所说法之差别。

圣天菩萨从两个方面来引导修习这深奥的无我见，从而破除邪见。首先开示闻器的标准，让大家对治掉缺陷，成为合格的法器；其次开示无我正见的特色，以及与非法的区别，使大家明辨是非，破除邪见。

己一、闻器之差别分三：一、说法器之胜用；二、说非器之过患；三、结成如是区分之义。

庚一、说法器之胜用

设问：三界导师世尊对无我空性之义作了广说。本论也已经对无我空性作了清晰的阐述，那么哪些人是适合听闻这些法的人呢？对此，圣天菩萨回答说：

质直慧求义，说为闻法器，
不变说者德，亦非于闻者。

唐译：

（禀和希胜慧，是法器应知，
异此有师资，无因获胜利。）

难词释义

质直：正直之心。

求义：对正理，即善说之义，有希求之心。

颂文直解

能安住于不贪自方、不憎他方的质直，并具有拣择善说与恶说的智慧，以及对善说之义有希求之心。这样的人，即被称为是闻法之器。对这样的闻法之器讲经说法，则闻法者不会把说法者的功德见为过失，而且闻法者也只会生起功德，不会生起过失。

（唐译：要具足三德，才能名为法器，即：一、禀性柔和，无有偏党，恒自审察，不贪己见；二、常希胜解，求法无厌，不守己分而生喜足，也就是不故步自封；三、生性聪慧，能了知善言的功德、恶言的过失。如果缺乏如上三德，甚至具有相反的过失，即使有善知识帮助，也不可能获得开悟等的殊胜利益。）

释义

本颂前两句，讲述了作为一名合格闻法者应符合的三个标准，后两句讲了符合这三个标准的利益。

所谓的闻法之器，就是合格的闻法者。一个合格的闻法者，要具备这样三种素质：质直、智慧、希求法义。

质直，就是以事实为根据、以真理为标准，不会因为这是其他人说的，就去排斥；也不会因为是自己人说的，就进行包庇。这就是佛说的四依法中的依法不依人。所以质直心，就是远离了对自方的贪与对他方的憎，是一种调柔的心态。

凡夫的我执强盛，面对任何的事物，都喜欢分别出一个自、他来。这种习气，同样也会出现在学法的时候。但是，这种习惯具有很大的危害性，因为在不

知不觉中，它会把圆融无碍、作为归依处的法宝，分割为自方与他方，然后对自方贪，对他方憎。这样不但破了归依戒，造下谤法的重罪，而且还直接关闭了解脱的大门。这个毛病很容易犯，后果又非常严重，所以必须要重点进行对治。因此，圣天菩萨把质直心放在第一位。它是作为学法者应该具备的最基本的素质。这点大家要特别注意，不管是学修多年，已经在为大家讲法的法师、辅导的道友，还是刚进佛门的初学者，都要引起警惕，要一直审察自己，不要让自己在这上面上了当。

智慧，此处是指能分辨出善说与恶说，知道哪些话是合理的，哪些话不合理；哪些法是对众生有利益的，哪些法对众生没有利益；哪些法是正法，应该护持、弘扬，哪些法是障碍闻思修的。也就是要有思考、判断的能力。安住于质直的人，再加上智慧，就能够接受一切的善说，而不会被邪说蒙蔽。

希求法义，法即是善说，对善说之义有希求之心，也就是有强烈的兴趣。质直、智慧的人，再加上他有希求法义的心，那么一旦遇到大乘的善知识，开讲义妙文巧、纯一圆满、清净鲜白的法宝，就必然会如饥似渴地修学。

具备这三种素质的人，就是合格的佛弟子，是修学佛法的法器；不具备这三种素质，甚至完全相反的人，则不是法器。不可能马上从珍贵的佛法中获得利益。

那么具备这三种素质的人，在闻法上会有什么利益呢？接下来圣天菩萨说：“不变说者德，亦非于闻者。”“说者德”，即讲法者的功德。月称菩萨在《四百论广释》中，列出了讲法者的这些功德。即：质直、所讲法义正确无误、所用语句清晰明确、善知闻法者根性，有出离心。作为一个合格的法器，他会特别尊重佛法，以及为他讲授佛法的法师。他不会见不到法师所具有的功德。更不会因为自己被狭隘、无知、懈怠等等恶习蒙蔽，反而将法师的种种功德视为过失。另外，他也不可能造下谤法、舍法等的过失，不会与道友闹矛盾，不会去造其他恶业。总之，他只会生起功德，而不会生起过失。

给众生带来根本利益的，唯有讲法者和佛法。所以对法师和佛法不恭敬，造的罪是最严重的。相反来说，缘法师和佛法所造的功德，也是最圆满的。所以仁达瓦上师和嘉曹杰大师，就在偈颂所说的三个条件上，又加了对法师与法恭敬这两个条件。符合这五个

条件，才是合格的法器。

但是非法器者，也就是不符合这三种闻法标准的人，不但发现不了自己的缺陷。反而会误认为清净的佛法和讲法的法师，具有缺点。譬如当年的提婆达多和善星比丘，虽然亲近了导师释迦牟尼佛很长时间，但以他们的分别心观察，以为佛无非是多了一些光之类。其他吃、穿、走路等和他们是一模一样的，所以认为佛没有更多的成就。认为佛说法是在求世间名闻利养。他们就是因为心胸狭窄、嫉妒、傲慢等的缺陷，发现不了自己的问题，见不到佛的功德，最后堕入到恶趣。

对此，接下来圣天菩萨分别来讲述缺乏这三种素质的过患，以引起修行者的警惕。

庚二、说非器之过患分三：一、不住质直之过患；二、不具智慧之过患；三、不具希求之过患。

辛一、不住质直之过患分二：一、正义；二、余义。

壬一、正义

> **说有及有因，净与净方便，**
> **世间自不了，过岂在牟尼。**

难词释义

有：三有，即苦谛。

有因：三有之因，即集谛。

净：杂染已清净，即灭谛。

净方便：清净杂染之方便，即道谛。

牟尼：导师释迦牟尼佛。

颂文直解

世尊宣说了四谛的圣道，即：有漏果之三有——苦谛，三有之方便（因）——集谛，苦、集寂灭（净）——灭谛，体为八圣道之寂灭方便（净方便）——道谛。但是无质直心的世间人，自己不了知四谛的甚深义。非但不认为是自己的过失，反而执世尊所说并非如实。

释义

本颂前两句归纳性地介绍了世尊的善说，后两句对无质直心的人，反而将此善说执为过失，进行了批驳。

佛所说的一切法，都可以归纳在苦、集、灭、道这四谛法中。住于质直心的人，如法地学习了佛法后，就会越来越认同三有轮回为苦的苦谛。并且认同苦的来源是集谛，即自己的业与烦恼。这样他认识到了问

题，原因也清楚了，就会向往灭除了苦与集的灭谛，并且会奉行戒定慧的道谛。但是没有质直心的人，一开始由于佛法与他所奉行的宗教，或者所受的教育，所奉行的传统等并不一致。就会盲目地进行排斥，甚至毫无理由地进行诋毁，这样他就与佛法失之交臂，失去了难得的解脱机会。

其实无论众生信仰什么，心里都希望能够消除痛苦，过上幸福快乐的生活。而世尊所说的四谛，其目的正是要让众生实现离苦得乐的心愿。这就像太阳，光芒四射，普照大地。而心不质直的人，就像目盲者一样，不但见不到太阳的光芒，而且还固执地认为没有太阳，没有光明。要知道这并不是太阳的过失，而是目盲者自己的过失。

有的外道这样说：如来所讲的法中，为后世获得安乐的法，我们都能接受。但是为了获得解脱、成佛，就需要持有一切法都不存在的见解，这是很难接受的。对此圣天菩萨回答说：

舍诸有涅槃，邪宗所共许，
真空破一切，如何彼不欣。

颂文直解

数论外道等邪宗，都共许必须舍弃诸有。也就是舍弃一切杂染之事，才能证得涅槃。而导师佛宣说了通过我和我所执等一切法空的方式，破除三有的一切。那些宗派对此因何而不欢喜呢？这仅仅是因不住质直的过患力，而把佛法见为过失而已。

释义

本颂前两句指出外道与内道相通之处，后两句以此指出内道的殊胜之处。

除了顺世派等少数外道，大多数外道都希望舍弃杂染的轮回，证得清净的涅槃。在这一点上内外道是相通的，所以说“舍诸有涅槃，邪宗所共许”。但是对于什么是诸有，什么是涅槃，外道与内道则有不同的见解。这也导致了外道没有真正空掉诸有，无法证得涅槃。内道核心的修法，是一切法空，是真正的空。能够破掉一切诸有，帮助外道证得涅槃，因此外道应该满心欢喜，信受奉行才对。

但是缺乏质直心的外道，对他们自宗无益涅槃的执著很深，而对于有益的真空涅槃反倒嫌憎、诽谤。这就好比一个逆子，对于母亲的慈训，不知敬重，反生怨恨，这是非常不应理的事。他们理应放下对自宗

的贪执，具有质直之心，才能真正走上解脱之道。

壬二、余义

那么，既然外道也同样认为要舍弃诸有，才能获证涅槃，那他们与内道的区别在哪里呢?

不知舍方便，无由能弃舍，
是故牟尼说，余定无涅槃。

唐译：

（不知舍证因，无由能舍证，
是故牟尼说，清凉余定无。）

难词释义

余：指内道之余，即外道。

颂文直解

外道仅有舍弃三有的意乐，但是却不知道舍弃的方便，所以他们不可能真正舍弃。是故佛说：外道决定不可能证得涅槃。

（唐译：外道虽有舍弃生死与求证涅槃的意乐，但是因为嫌憎、背离真空，耽著妄有，导致不善知舍与证的方法，所以不可能成功。是故佛说：四沙门果，我法中有，余法定无。）

释义

本颂前两句指出外道不能证得涅槃的原因，后两句引佛语证明。

要舍弃杂染的轮回，证得清净的涅槃，必须要依靠真正的空观，也就是观一切法为空。除此以外，没有其他的方便。但是真正的空观，只有佛法中才有，不见于一切外道的邪论之中。外道们只有归依了三宝，奉持真正的空观，才能获得解脱。如果执著己见，诽谤空观，那就永远不可能获得解脱。

龙树菩萨在《中观宝鬘论》中说："说我蕴实有，世间数论师，胜论裸形前，试问离有无。故应知佛法，不死真甘露，离有无甚深，是不共正法。"意思是说：应该问那些执著我与蕴实有的傲慢声闻与外道，包括外道中的数论派、胜论派、裸形派，他们到底是否远离了有与无。他们必然无法给出清晰的回答。故只有佛法，才能给众生带来不死的甘露。因为佛法极其深，远离了一切的有与无，是与所有外道都不共的正法。

外道因为没有质直心，所以对内道三宝不会产生信心。现在的人也一样。如果有质直心，就会开始闻思修佛法，所以质直心很重要。

上面讲了不具质直心的过患，接下来讲不具备智慧的过患。

辛二、不具智慧之过患

若于佛所说，深事以生疑，
可依无相空，而生决定信。

难词释义

深事：隐蔽难测之事。

颂文直解

若有人对于佛所说的四谛甚深义等极为隐蔽的所量，不具备观慧，未能如实了达而生起疑惑，就应该首先对无相空，生起信解。即对隐蔽的四谛义等，生起决定的信心。

释义

导师佛所讲的八万四千法门，有很多是超越众生现量所见的。比如现在有很多人对佛所说的六道轮回、三世因果、极乐净土、四谛等等的法义，抱有将信将疑的心态。那么如何能证明佛所说的，必定是真实不虚的呢？本颂提供了一个非常妥当的办法，那就是对佛所说的最最深奥的法，也就是无相的真空，进行比

量推理。经过比量推理后，必然能去除对诸法自性的执著，确立无相空的正见。因为佛对最深的胜义无相空都作了正确的宣说，那么对于比这浅显的世俗法，也必定做了正确的宣说。就像一位壮士，能举起一百公斤的物体，他必然也能轻易地举起八十、六十公斤的物体。

但是外道又这样想，如果佛所说某一部分是真实的，就能类推出其他的内容也都真实。那么这既然适用于佛法，也就同样适用于其他宗派。前面也说了，要舍诸有，才能涅槃。这是佛法与其他宗派的共同观点，于是外道就说，可见他们自己也有正确的地方，因此可以推出他们的所有法都是正确的。对此圣天菩萨说：

观现尚有妄，知后定为虚，
诸依彼法行，被诳终无已。

难词释义

妄、虚：此处都是颠倒、错误的意思。

现：指现起、表面的事物。

后：指隐蔽的事物。

颂文直解

这并不相同。外道观察表面、粗大的事物，尚且有颠倒之处，由此可知他们对隐蔽难知之义，必定愚蒙无知。那些缺乏智慧，依外道法修行的人，将被欺骗，而流落在无尽的轮回之中。

释义

本颂前两句指出外道所说为颠倒法，后两句指出对此缺乏分辨的智慧，盲目跟从，将会导致的严重后果。

佛所说的一切法可信，是因为佛所说的最深奥的胜义无相空，真实可信。但是外道则完全不同，他们首先在最粗浅的现世法上，就有许多错误的地方。因此恰恰说明了，他们所说的内容越深奥，错误也就越多。就像一个连满月的月亮都看不清楚的人，就更不可能看清楚星星了。比如色法是现量见的，但是数论外道说色法上具有苦乐舍的自性，这就违背了众生的现量感受与比量推理。连这样明显的事实，都已经混淆，那么对于他们关于胜义谛中有神我与自性的教义，就更不能相信了。

那些想要解脱，但是又缺乏拣择智慧的人，如果接受了外道的法义，他们就会被各种错误的见解蒙蔽。

即使精进修行，也只能在邪路、歧路上用功，而根本没有出离轮回的机会。他们唯一的出路，就是要具有辨别的智慧。认清只有内道才能真正帮助他解脱，这样幡然醒悟后，才能真正走上解脱之路。

非法器之过患有三种：一、不住质直之过患，二、不具智慧之过患，三、不具希求之过患。前两种已经讲完了，现在讲的是第三种。

辛三、不具希求之过患分三：一、失坏涅槃清净因果之理；二、轮回杂染不退之过；三、教诫信解甚深见义。

如果一个人对圣者的善说之义没有希求心，会产生两大过失：首先，他会失坏清净涅槃的因与果；其次，对他来说，杂染的轮回不会退失。在讲了这两大过失后，圣天菩萨接着教诫了要信解甚深的空性见之义。

壬一、失坏涅槃清净因果之理分三：一、于果失坏所得过；二、于基失坏正见过；三、于道失坏进止过。

癸一、于果失坏所得过

圣者的善说之义，最究竟的也就是甚深空性见。

对此没有希求心的人，他的第一个过失是得不到殊胜的佛果。

智者自涅槃，是能作难作，
愚夫逢善导，而无随趣心。

难词释义

善导：即能善巧引导的导师佛。

颂文直解

《广大游戏经》中说：“深寂离戏光明无为法，犹如甘露之法吾已得。”如所说般，智者导师佛靠自力证悟甚深实相义，自己进入了寂灭之涅槃，这是极为稀有、难作的事业。但是愚痴的凡夫，即使遇到了如此殊胜的善导，却因为缺乏希求心的缘故，也不会生起随善导而趣入涅槃之心。

释义

本颂前两句讲佛凭自力最终获得涅槃。后两句讲愚夫即使遇到了如此殊胜的导师佛，但因为对甚深空性见没有希求心，也不愿意走向涅槃。

对甚深空性见有极大希求心的人，不会甘于被常、乐、我、净等种种假相蒙蔽，而会一直探索、求取诸

法的实相。在这过程中，他会发现诸法无常、苦、无我、不净的世俗真相，并最终证得空无自性的胜义真相。譬如，当年悉达多太子走出王宫。经过东、南、西三座城门时，分别见到了老人、病人、死人，认识到了老、病、死等苦才是人生的真相，而种种享乐只是表面的假相。后来经过北城门，见到了修行的僧人，便激起了出家修行、求得真理的决心。而一般的人，如果生了病，或者遇到亲朋好友去世，短期内虽然也会产生一些震动，对无常相感到畏惧。但是因为心里缺乏对胜义实相的希求心，没过多久，又恢复到了执著常乐我净的状态，似乎这些生老病死的苦根本不会发生到自己身上一样。这样的人，更不可能去精进求取万法皆空的胜义真相了。即使遇到了善导的佛，他们也依然无动于衷。不会随佛闻思修行，趣入涅槃。这样的人就是愚蒙不化的人。

希求心非常重要。有了希求心，就会有浓厚的兴趣，这是行动力量的源泉。一个人如果对世间的名闻利养有希求心，他就会不由自主地去投机钻营；如果他对出离轮回、获得解脱有希求心，就会自觉地喜欢修行声闻、缘觉法门；如果对度化众生有希求心，就会精进修行大乘菩萨行法门；如果他对甚深实相般若

有希求心，那就必定会精进闻思修大乘的心要——般若法门。

在听法的诸位道友，大家想一下，你愿意做这里的智者，还是愚夫呢？为了成佛度化众生，你应该像智者那样，对诸法皆空的甚深正见产生希求心。而且这个希求心要越强烈越好，这样就会珍惜和充分利用现在闻思修佛法的善缘。说实在，现在学习佛法的机会不缺，但是如果你的希求心不强，那么，你便正是圣天菩萨这里说的愚夫了。

癸二、于基失坏正见过

对甚深空性见没有希求心的人，他的第二个过失，是会失坏对空性这一万法之基的正见。

不知无怖畏，遍知亦复然，
定由少分知，而生于怖畏。

难词释义

不知：此处指不了知空性之义。

遍知：此处指周遍了知、完全尽知空性之义。

颂文直解

如果对甚深空性之义一无所知，就不会生起怖畏

之心。反过来说，彻底了知了空性之理，如实见了空性，怖畏也会彻底退失。所以，可以确定地说：对空性之义仅略知少分，不知道空性真正的意义，又没有希求心的人，才会对它生起怖畏。

释义

不同的人，因为对空性之义理解不同，而有三种反应。本颂前两句指出了对空性之义不生怖畏的两种人。以此为对照，在后两句指出了对空性之义生起怖畏的人，是那种一知半解，又没有希求心的人。

对空性之义完全不了解的人，因为不懂得空性、无自性等这些能诠句所诠释的意义。就算每天都在念《金刚经》的“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”等经文，他的心里也不会有丝毫的畏惧。这就是“不知无怖畏”的意思；而如果一个人通过闻思，对空性之义产生了定解；或者通过修习，已经如实现见了空性，那么他对空性之义的怖畏就不会产生。这就是“遍知亦复然”的意思；而对空性的意义有所了解，但同时又没有希求心的人，听说涅槃境界中空无所有，他就害怕失去我与我所，因此对空性产生了畏惧。这就是“定由少分知，而生于怖畏”的意思。

大家想想，就像数论外道，已经发现了许多世俗变异相都是虚妄不实的。这已是非常难得的正确观察，但是他们心里害怕失去我与我所，不敢按照所发现的事实那样如实地彻底放下，还是去增益、编造出了自性与神我这两个实有的胜义谛。

这就像黄昏的时候，路边有一条绳子。路过的人中，没有见到这条绳子的人，根本不会害怕；已经知道这是一条绳子的人，也不会害怕；而那些见到绳子后，误以为这是一条蛇的人，就会禁不住吓一跳。还有，骑上大象，会有被大象甩下来而受伤的危险。对此一无所知的人，一点也想不到他所面临的危险，就会很冒失地骑上去；而训练有素的人，知道如何驾驭大象，骑上去也不会害怕；但那些知道骑大象的危险，又没有驾驭经验的人，是怎么也不敢骑上去的。

所以，对甚深空性见有希求心非常重要。这样的人，就能完全按照如实观察，接受生死轮回的生只是假的苦生；生死轮回的灭也只是假的苦灭，接受本来无我、诸法皆空。这样对空性、对涅槃一点也不会生起畏惧。

癸三、于道失坏进止过

对甚深空性见没有希求心的人，他的第三个过失，是在修道时，功德不会增进，烦恼等过失不会中止。

生死顺流法，愚夫常习行，
未曾修逆流，是故生怖畏。

颂文直解

凡夫对我执等顺生死之流的法，一直在串习，没有停止过。而对于逆生死之流的无我之义，却从未修习过，所以对于还灭生死之法——证无我之义，没有希求之心，反而生起怖畏。

释义

顺生死之流的法，是我执、烦恼、恶业、有漏的善业等等。凡夫在生生世世中，一直爱著着我，没停止过计较我的得失，无数次地生起烦恼，因此不断在造各种恶业。当然凡夫偶尔也会造善业，但因为没有出离心等的摄持，所以也只能感得轮回中的善趣，无法出离轮回。逆生死之流的法，包括出离心、菩提心等，而最根本的，则是直接对治我执的空性智慧。对这些殊胜的法，凡夫却未曾修持过。

凡夫顺生死流的习气很重，逆生死流的习气很薄弱。就像猪一样，只喜欢钻到粪秽之中，对干净的地

方、洁净的食物，反倒没有希求心。这样的人，即使开始闻思修行，他的功德也不会增进，过失不会减退。而如果他具有了求取甚深正见的希求心，那么他就不会满足于虚幻的轮回。他的这种希求心，就能够抵御顺生死流的习气。这样他的修道功德就会增进，过失就会减退。

壬二、轮回杂染不退之过

对甚深空性义没有希求心的人，容易因为障碍他人闻思修空性正见，而不能出离轮回。

诸有愚痴人，障他真实见，
无由生善趣，如何证涅槃。

难词释义

诸有：此处指一切。

真实见：指对诸法真实性——空性的见解。

颂文直解

对于甚深之义没有希求心，并且因愚痴障蔽了心相续的人，对他人听闻诸法真实义等作障碍，则他连人天的善趣都不可能得生，又如何证得涅槃呢？即不可能。

释义

真实的空性见是证得圆满智慧之因，也是永灭轮回的涅槃方便，能产生不可思议的功德。有了空性见，就能极快地证得佛果，度化众生，给无量众生带来无穷的利乐。所以障碍他人听闻空性见，比杀害千百万人的恶业还要严重。犯此过失的人，连得生人天善趣也没有希望，更不用说解脱轮回了。

修学佛法的人，也可能会犯这样的过失。举例来说，比如现在有道友在辅导《中观四百论》等课程，当听到别人讲得比自己生动，心里产生了嫉妒，而有意无意地作障碍；或者，当道友来求教空性见解的时候，你心里害怕对方理解后，名声上会超过自己，而悭吝不说，这些都是在“障他真实见”。这一点大家要引起高度的重视，不能让烦恼做了主，障碍他人闻思修甚深空性见，而使自己造下严重的恶业。

壬三、教诫信解甚深见义

宁毁犯尸罗，不损坏正见，
尸罗生善趣，正见得涅槃。

难词释义

尸罗：梵文音译，即戒律。

颂文直解

毁犯了戒律，仅是恶趣之因，而损坏正见，是长时摧坏自他双方之因。因此宁可毁犯戒律，无论如何也不能损坏正见。因为戒律是生善趣之因，而正见，则是使自他都决定走进涅槃城殊胜果位之因。所以对于殊胜的甚深见义，应该一直具有希求心。

释义

本颂通过与修行人最为重视的戒律进行对比，来突出甚深空性正见的重要性。

"宁毁犯尸罗，不损坏正见"，这并不是说持戒不重要，可以随随便便毁犯。戒律是佛法修学的基石，基石不牢，闻思修的功德就无法生起。因此修行人应当像保护自己的眼睛一样，护持戒律。戒律虽然如此重要，但是对修行者来说，比戒律更加珍贵的，是甚深空性正见。

经中说：宁毁净戒，不坏正见。护法菩萨在《广百论释论》中，从下面三个方面进行了解释：一、毁净戒的人，毁坏的是自己的功德。而失去正见的人，自他功德都会被毁坏，使其他众生也遭受巨大的苦果、失去无量无边的利乐；二、毁净戒的人，常怀惭愧、

自我责备，而坏正见者无惭无愧、赞成邪见，又常常贡高我慢；三、毁净戒不会增长邪见，而坏正见会使破戒的恶业未生而生、已生增广，并坚固难坏。

“尸罗生善趣，正见得涅槃”，这是说，单单持戒，获得的是生人天的异熟果，但这仍然在增长烦恼，没有脱离轮回之苦。而甚深空性正见却能使人证得三乘菩提，获得涅槃安乐的离系果。这两种功德，差异巨大。佛在《般若十万颂》中说：“须菩提，譬如凡所有江河同入大恒河，彼等江河随恒河而入大海。须菩提，如是五波罗蜜多得般若摄持，则往入一切相智。”寂天菩萨在《入菩萨行论·般若品》中说：“此等一切支，佛为般若说，故求灭苦者，当生般若慧。”永明延寿大师在《宗镜录》中开示说：“五度如盲，般若如导。”

有的人想，既然甚深见如此重要，能够直达涅槃，那么我只需要持有甚深见就够了，而不需要持戒。这又是歪曲了圣天菩萨的本意。圣天菩萨并不是让大家不持戒律，单单闻思修空性正见就可以了。而是要使大家在严持净戒的基础上，高度重视对甚深空性正见的闻思修行。

庚三、结成如是区分之义

愚宁起我执，非说无我理，
一者向恶趣，胜者趣涅槃。
唐译：
（宁彼起我执，非空无我见，
后兼向恶趣，初唯背涅槃。）

难词释义

一者：指一般的人。

胜者：指胜过一般的人。

颂文直解

在如是了解了法器的差别后，对于智慧不够的普通人，应对他宣说与我执相应的法，不应该在一开始就向他们宣说无我之义。经中对此有诸多论述，如说：“宁起我见如妙高山，非恶取空增上慢者。”《中论》中也说：“不能正观空，钝根则自害。”钝根者由颠倒执持空性，或者舍弃空性等，而堕入恶趣。而向智慧具足的人宣说空性后，他会趣入殊胜的寂灭果位。

（唐译：宁可劣慧之人生起我执，也不使他们生起空无我见。因为后者可能会以恶取空而堕入恶趣，而前者只是背离涅槃，因有我爱执而不造众罪，广修诸福，脱诸恶趣，不失人天。）

释义

本颂前两句指出不能向智慧不够的人宣说无我的空性之理，后两句提出了根据。

所谓智慧不够，是指有人在听闻了空性法后，不知道空性意味着要放下执著。反而在第六意识中想象出一个空性，在这个想象的空性当中，否定了一切法的存在，没有世俗缘起，也没有因果法则。这就完全颠倒了空性的含义，产生了邪执、邪见。也有的人，因为畏惧，而舍弃了空性，对殊胜的空性义进行诽谤。对于这些人，就宁可他们生起我执，也不应说无我之理。

也就是说，我执虽然不符合正理，但是导致的过失相对较轻。凡夫都有我执。因为爱惜自己，在听闻了十善业道后，他们会积累福德，能够得生善趣。所以经中说:“宁起我见如妙高山，非恶取空增上慢者。”这里的“妙高山”就是须弥山，“恶取空”中的“恶”是不善于的意思，颠倒执取空性。这与善取空相反。这句的意思是说：宁可生起像须弥山那样高的我见，也不要颠倒执取空性。就是说，对见闻觉知的法没有看破、放下之时，不应该去想象出一个显现之外的断

灭空，成为拨无因果的增上慢者。

“一者向恶趣”，是说智慧不够，而把离一切戏论的空性理解为断灭空的人，会拨无因果。因此所作所为无所顾忌，没有底线，不守戒律，造下各种恶业，而堕入恶道。

“胜者趣涅槃”，是说具有智慧，能够正确理解空性的人，就能够用空性正见，来直接对治我执。这样就把产生烦恼与业的根源消除了，因此必定能够趣入涅槃之城。

大家在学习的时候，一直用“质直慧求义”这三个标准要求自己，就能在闻思修行中克服一切的违品，最终获得甚深空性正见。

现在讲的是“戊二、明无我甚深见之瑜伽”，这一科分两部分，第一部分“己一、闻器之差别”前面已经讲完了，接下来讲第二部分。

己二、所说法之差别分三：一、明见为无我空之瑜伽；二、明法与非法道之差别；三、以此教诫于取舍处进止。

这里的所说法，就是无我甚深法。圣天菩萨通过三个方面帮助大家认识到无我甚深法。首先是阐明无

我空；其次是阐明与无我空正见相应的正法之道，以及与颠倒我见相应的非法道的差别；最后教诫应进入正法之道，舍离非法之道。

庚一、明见为无我空之瑜伽分二：一、说见为无我空之自性；二、说证彼之胜用。

要明了无我空见，首先要明了无我空的自性，其次要明了无我空的殊胜作用。这样就会对无我空有全面的认识。

辛一、说见为无我空之自性

《大般若经》中说：欲证声闻等果，也需修学般若。这是说求证声闻阿罗汉果，都需要空性见，当然缘觉果、佛果就更需要空性见了。内道与外道见解上最大的差别，是外道执著有我，内道宣说无我。修证内道的三乘菩提果，都需要空性见。弥勒菩萨在《现观庄严论》中也说："求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利。诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。"这也是说，不管是声闻、缘觉、佛、菩萨，都是从般若母中出生的。由此圣天菩萨说：

空无我妙理，诸佛真境界，
能坏众恶见，涅槃不二门。
唐译：
（空无我妙理，诸佛真境界，
能怖众恶见，涅槃不二门。）

颂文直解

简略而说，空无我妙理，是进入涅槃不二门之道，能摧坏一切恶见，并且是诸佛的真正境界。

（唐译：求解脱的人，除了空观妙理之外，没有其余能够证得涅槃的方便；智者欲除掉一切恶见之垢，除此也没有其余的殊胜方便；修此空至究竟，就能证得无上菩提之果。）

释义

本颂归纳出了空无我妙理的三个特点。这个偈颂非常重要，传承上师在讲到中观的重要性、般若的殊胜性，以及详细阐述三乘菩提都需依靠空性正见时，都会引用这个偈颂。

月称菩萨在《四百论广释》中对此作了解释，下面我边引用，边按照多昂丹碧尼玛尊者的注释，作适当的讲解。

首先月称菩萨解释了我与无我的含义。“所言我者，谓诸法体性不依仗他”，这句是认定所破法，不管是人我、法我，所谓的我，就是不依仗他法，能独自存在的体性，这也就是中观宗的理所破。“由无此故名为无我”，这句总说了无我。“此由法与补特伽罗之差别，分为二种，谓法无我与补特伽罗无我”，这句分别说了二种无我。

“所谓补特伽罗者，乃依于五蕴而假立，以此补特伽罗依于假立而说。若以五相观察五蕴，则彼了不可得。”此句宣说的是抉择补特伽罗无我之理，即补特伽罗完全是依各自相续的五蕴假立起来的。不用说在胜义谛中，连在名言谛中也没有独自存在的自相。按照《中论》，以五相观察五蕴（按照《入中论》，则是以七相来观察五蕴），即观察补特伽罗与五蕴是一体还是他体的关系等，就知道补特伽罗了不可得。“法者，即所谓蕴、界、处之诸法”，这句说了什么是法，也就是五蕴、十八界、十二生处，这就是缘起法。“是故，于彼诸法及补特伽罗，依仗各自的因与缘而生故，以及依于假立故”，这句说了法与补特伽罗，在总的仅依于假法方面，二者毫无差别。也就是说，不管是诸法还是补特伽罗，都没有独自的自性，纯粹是按照各自的

因缘相应产生的。比如蕴、界、处，都是按照各自因缘而和合产生的。而补特伽罗，也都是按照各自的身心相续而假立的。所以说，法与补特伽罗，都是名言假立的缘起法、没有独自、自在成立的自性，在这一点上两者毫无差别，完全相同。“我之自体，无有依仗自己，而依仗他故”，这指出了总的抉择一切法空性之理。也就是说，之所以说一切法无自性、一切法无我、一切法自空，就是因为都不能依仗自己而存在。都需要依仗其他的法才可能存在，也就是说都要观待其它法才能假立起来。“故建立补特伽罗与诸法无自性”，这句说明了，因为所依的有法有差别，而分开了二无我。但这也含摄在总的法无自性的空性中，也就是这二种无我的自性没有差别。为什么分二无我呢？人无我所依的有法，是有情各自五蕴的相续，在这上面没有补特伽罗的存在，即人我空。而法无我的所依的有法，是除有情身心相续以外的一切蕴、界、处，包括了一切的有为法、无为法，一切的善法、恶法，一切的轮回法、涅槃法，一切的器世间法、有情世间法。这些法，不管是瓶子、柱子、山河大地、净土，或者说在基、道、果上的任何一个法，都没有自性的存在。这样就明白，补特伽罗与法，并不是说自性上有差别，

而只是所依的有法上有差别。在不同的有法上抉择，结果都没有我，就称为人无我、法无我。

总体而言，人无我空性也可以归属到法无我空性之中。因此二无我并没有差别，只是在所依的有法上有所不同，所以就分人无我、法无我。下面月称菩萨也会讲到，因为众生的根机有所差别，所以也可以分为人无我与法无我，修三乘菩提的不同果位。

如是于基二无我正见，以总及别的方式抉择后，“以自性如实真见修习时”，这说明以证二无我的智慧作为正对治。“于法及补特伽罗二者，将永尽贪爱”，这句说明二我执为所断。“永尽贪爱是能证得涅槃之因”，这句指出，从二所断中解脱的次第，获得大小乘的两种涅槃。所以《入中论》中也说：“无我为度生，由人法分二。”月称菩萨在《自释》中解释说：“谓佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我。其中为度声闻独觉，说人无我故；为度菩萨证得一切种智故，说二无我。声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”这与圣天菩萨在这个偈颂的意趣完全一致。

《四百论广释》中紧接着又说：“除无性见，更无

少法，是能如是尽贪之因”，这里的无性，就是无自性、无我。这与寂天菩萨在《入菩萨行论·般若品》中所说相同：“唯空能对治，烦恼所知障。”这些都说明了，除了证得二无我智慧之外，就再也没有其他正对治烦恼障、所知障的殊胜方便。

“故无自性为相无我，是无第二寂静之门趣涅槃城，此乃无等唯一之门。”这是说，总的大小乘的三种涅槃，都依仗证悟无我，所以佛宣说不二寂静门之道。如《般若摄颂》中说：“佛及声闻缘觉等，天及世间安隐法，皆从般若之所生，般若无增亦无减。”

“涅槃不二门”，是说这是进入涅槃不二的，也就是唯一的一道门。大家知道，进入涅槃其实有三个门，即空、无相、无愿，为什么又说空是唯一之门呢？这是因为，空（也就是无我）是三个门中最重要之门。

龙树菩萨在《菩提资粮论》中，对三解脱门作了这样的解释：“无自性故空，已空何作相？诸相既寂灭，智者何所愿？”即诸法是以因缘而生，所以没有自性，这就叫做空；因为空的缘故，心就无有攀缘，就不会有相；没有相，就不会有愿。或者说，因为法是从因缘中产生的，所以这个法的自性即是无生，因为自性即是无生，所以这个法是空；因为这个法是空，所以

这个法中没有相，没有相，所以称为无相；如果没有相，那么在这个法中，心就没有可以依靠之处，因为无依，所以在三界中，心无所愿。[1]

空无我妙理，同时也是“诸佛真境界”。《广释》中说：“所谓诸佛真境界者，是声闻、缘觉、无上正等正觉诸佛的境界。”就是说，这里诸佛也包括了声闻、缘觉在内，以此说明空无我妙理是总的声闻、缘觉、菩萨、佛四圣子之母。月称菩萨解释了这个原因，即：“住于其智慧差别之境故，称为诸佛真境界。”以此说明以证二无我的三种智慧差别，证得三种菩提，或者说三种涅槃。又说：“或者为了宣说一切圆满正等觉所住之境，均与法身无异，故说‘诸佛真境界’。”以此说明圆满证悟究竟法无我，是胜尊圆满正觉的不共佛母。如《般若摄颂》云：“过现未来三世佛，遍十方界亦复然，皆从佛母般若生，众生心行无不摄。”《入中论》中也说：“离知真实义，余无除众垢，诸法真实义，

1　《菩提资粮论》中对此颂的解释：“以缘生故法无自性，此名为空；以其空故心无攀缘，则是无相；离诸相故则无所愿。又若法从缘生，彼自性无生，以自性无生故，彼法是空；若法是空，彼中无相，相无有故，彼是无相；若无有相，彼中心无所依，以无依故，于三界中，心无所愿。”

无变异差别，此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。”

空无我妙理的另一个作用是“能坏众恶见”。恶见是指常见、断见等应被遮遣的见。因为恶见完全建立在这些被分别出来的相上，而在无我见中，无有一相可得，所以无我能彻底摧毁种种的恶见。

辛二、说证彼之胜用分二：一、凡愚难证甚深空性；二、正明证彼之胜用。

壬一、凡愚难证甚深空性

愚闻空法名，皆生大怖畏，
岂见大力者，怯弱不生畏。

唐译：
（愚闻空法名，皆生大怖畏，
如见大力者，怯劣悉奔逃。）

难词释义

愚：指具有恶见的人。

怯弱：指怯弱的人。

颂文直解

如是无我之空法，愚者仅仅听到其名，也将生起怖畏，怎么可能见到怯弱者对大力士不生畏惧呢？也

就是说，对于威力极深的法，诸不具智慧者，只会产生恐惧，决定难以证悟。

（唐译：具有恶见的愚者，听到空无我的名字，他们的恶见之命就会受到损害。就像胆小的人，听到老虎的名字，会被吓死。空理也一样，威力巨大。会使具恶见的人，听到名字就惊恐怖畏，命根自然损灭。）

释义

本颂前两句说明持恶见者害怕听到空无我正见，后两句用力弱者自然害怕力强者的比喻进行说明。

无我的见解威力强大，足以颠覆一切的平庸见解。这就像一个力量羸弱的人，自然会害怕一个力量强大的人一样。有的人胆子小，见到力量强大的老虎、狮子，就马上被吓得路都走不了。还有，一个身体虚弱的人，应该慢慢调理，不能一下子吃药性大的药，否则反而加重他的病情。和这些道理相同，对于持有恶见的愚者，直接教给他无我的法理，只会让他产生畏惧，不能让他走上解脱之道。应该从暇满难得等四个外前行开始，逐渐引导他们归依三宝、信奉因果法则等等。待常见、断见等恶见逐渐减少，根机成熟后，再教给他们空无我的妙理。

壬二、正明证彼之胜用分二：一、于自能证不共实相之胜用；二、于他任运生悲之胜用。

癸一、于自能证不共实相之胜用分三：一、摧坏实执之胜用；二、具定解不可夺转之胜用；三、得无畏忍之胜用。

自己证得了空无我的不共实相后，能对自己产生下面三个殊胜的作用：首先能摧坏实执；其次，不会再被邪见蛊惑；并且能获得无怖畏之安忍。这三种作用是依次递进的。接下来一一讲解这三种殊胜作用。

子一、摧坏实执之胜用

诸佛虽无心，说摧他论法，
而他论自坏，如野火焚薪。

难词释义

他论：外道所持诸法实有的邪论。

颂文直解

如是无我实相，不偏堕于任何一法，是离一切边的空性法，导师佛并非为诤论而说。尽管如此，太阳升起时，黑暗自然就被遣除。以此空性的殊胜作用，一切其他说有、说无的邪分别，将如火烧薪柴般，都被无余烧尽。

释义

本颂前三句指出，空无我妙理能自然摧坏外道的实有恶见。最后一句用比喻进行说明。

诸佛开演空无我妙理，目的是为了让众生从虚幻的境界中解脱出来，而并不是为了与外道辩论。就像烧火，目的是为了煮食物，不是为了烧掉木柴。但是木柴的自性，就是遇火即焚烧，在煮食物的同时，木柴也被烧掉了。对诸法空无我的观照就如同火，修证涅槃就如同煮食物，认为诸法实有的各种恶见就如同木柴。把比喻与意义对应起来，即是说空性的火，在成熟涅槃之果的同时，也焚烧掉了各种邪见的木柴。

《入中论》也作了相同的阐述："论中观察非好诤，为解脱故显真理。"《自释》中解释说："龙猛菩萨于中论中广为观察，当知非好诤论，为降伏他而说。《中论》观察显示真理者，谓念云何能使有情无倒通达真实而得解脱耶？故如是说。问曰：汝于论中岂非列举敌者所许而广破斥，故汝造论是为诤论，云何可说唯灭分别为所得果？答曰：此诸观察虽非为诤论而发，然由显示真实义时，他宗本性脆弱，自然不能建立，如近光明冥闇自息，故我等无咎。"这段内容刚刚学过，其

中的意思大家应该比较熟悉。

子二、具定解不可夺转之胜用

诸有悟正法，定不乐邪宗，
故我见此法，如同能灭门。
唐译：
（诸有悟正法，定不乐邪宗，
为余出伪门，故显真空义。）

难词释义

正法：此处指空无我妙理。

能灭门：能灭恶见之门，即能灭除恶见的方便。

颂文直解

所有已悟入犹如甘露一般甚深空性正法之人，必定不会被其他见转变，而落入邪宗。是故，于甚深义获得定解后，我（即圣天菩萨）见此甚深的空性妙理，如同灭尽一切恶见戏论之门。

（唐译：有了智慧，自然能简别真伪，遇到了此空性正法，自然就不会喜欢邪宗。所有的外道宗都建立了虚妄的法，远离正法，就像假伪之门，欺骗了有情，使有情失去巨大利益。所以我这里显示佛教真空之理，使外道徒趣向真实，远离虚妄。）

释义

本颂前两句讲了空无我妙理不会被恶见夺转，后两句进一步讲了空无我妙理反而能灭除一切恶见。

悟入了空无我妙理，就能直接见到我是增益出来的，是虚妄的，具有欺骗性。因此，当他听到邪宗所讲的各种各样的我时，就能直接看到他们的错谬之处，根本不会被他们的见解迷惑。所以圣天菩萨赞叹空无我妙理，能摧毁一切邪见。

我执是修行人最大的敌人。修行人要做的，就是把这个敌人找到，并且把它消灭掉。所以大家要精进地闻思《四百论》、《入中论》等讲空无我妙理的法。

子三、得无畏忍之胜用

若知佛所说，真空无我理，
有亦无所欣，无亦无所怖。
唐译：
（若知佛所说，真空无我理，
随顺不生欣，乖违无厌怖。）

颂文直解

如果有人住于佛的密意，即外、内的一切法在真实中无我，则听到一切法有，也不会欢喜；听到一切

法无，也不会怖畏。因为他已经获得了无畏的安忍。

（唐译：如果了知佛所教导的空无我理，就能断除身见[我见]所起的烦恼，看世间犹如空洞的房屋，轮回中一切都仅是虚妄。这样遇到兴盛，不会欣喜，遇到衰损，不会厌弃，从而无忧无喜，泰然无畏。如果有身见，就会认为我会受损或者获益。这样遭遇衰损时，便生忧愁，遭遇兴盛时，则生欢喜，由此就有无穷的怖畏。所以有智之人应当断除我执。）

释义

这里所说的“知”，不是说对空性泛泛地、一知半解的那种知。那种知连闻慧也没有生起，当然不会产生殊胜的作用。这里“知”，是说能住于空无我的见解中，也就是说，有能进行修习的思慧。那么这个时候，只要他能住于空无我的正见中，就能看破一切相，直接了知它们的虚幻不实。实执习气重的凡夫，听到说诸法有就很高兴。但是住于空无我见的人，知道所谓的有，都是虚假的。因此他听到说诸法有时，不会像凡夫那样欢喜。另外，少分知道空的凡夫，他的实执受到了威胁，因此会产生怖畏。但是住于空性见的人，已经是遍知，所以当听到诸法空时，他知道这是诸法

的真相，因此一点也不会怖畏。

或者说，住于空性见的人，知道一切法都是如梦如幻，本无自性，所以自然就不会对它们有希求心和厌恶心。这样，当他遇到顺境，得到好处时，知道其实根本没有得到什么，所以不会欢喜；反过来说，当他遭遇挫折时，他知道其实一点也没有受到损失，所以也不会难受。那么这样的人，就能很轻松地走向涅槃城了。

癸二、于他任运生悲之胜用

证无我空的殊胜作用，就是能自然、任运地生起悲心。

见诸外道众，为多无义因，
乐正法有情，谁不深悲愍。

难词释义

无义：没有意义。

颂文直解

龙树阿阇黎云："从本无生空，心若已彻证，于轮回有情，自然生悲心。"如是所说般，由现证空性之力，见到诸外道众所作，并不能利益今生来世。反而仅为

苦的种子，外道中对正法有意乐的有情，接受外道的非法言说后，修持外道法，对此有谁不会生起悲愍呢？必定将自然生起悲心。

释义

为什么说“见诸外道众，为多无义因”呢？因为外道贪爱我，从我执中必然会生起无量烦恼，造下无量的罪业，使得将来必然遭受苦苦。即使他们起了善心，造了善业，获得的也只是坏苦，仍然处在险恶的轮回之中。这些苦苦和坏苦之因，对他们获得脱离轮回没有丝毫作用，所以说他们造的都是无意义的因。

那么外道中也有少部分的“乐正法有情”，他们希求真理，希望获得正确的教导。对于这样的有情，只要已经证悟无我空的菩萨，都会生起深深的悲愍，想方设法为他们说无我的真空妙理，使他们能获得正见，远离烦恼、业障的系缚。

这以上讲了“见为无我空之瑜伽”，接下来讲正法与非法，或者说内道与外道的差别。

庚二、明法与非法道之差别分二：一、略明内外教之法规；二、广明差别。

什么是“法”？这里所说的“法”是规则，或者

说真理，是众生都应该遵从之处。“非法”就是邪见。

辛一、略明内外教之法规

婆罗门离系，如来三所宗，
耳眼意能知，故佛法深细。

难词释义

离系：即裸形外道，离系是其创始者的名字。

所宗：所尊崇主张的宗旨,即教义。

颂文直解

婆罗门教，最主要的活动是念诵，所以说用耳朵听就能知道他们的宗旨；离系外道，主张修苦行，他们拔头发、系脚铃，不穿衣服，从不洗澡，身上蓬头垢面，所以说通过眼睛就能看出他们的宗旨；而内道释迦王，宣说了修持无现根本慧定，以及如幻之后得定，对此世人难以如实证悟的缘故，仅能以意了知。所以佛法是深细之法，其他的法都仅仅是似现为法而已。

释义

婆罗门教主要从事念诵，离系外道主张苦行，他

们的教义，通过眼、耳的观察，就已经能够了知。这也说明了他们所谓的修行，只局限于身口，是非常外在、肤浅的修行。印度当时信奉婆罗门教和离系派的人很多，是最主要的外道。以他们为代表，可以看出所有外道的特点，都是只在表面层次上用功，对解脱产生不了利益。

《四百论广释》中，月称菩萨从无现定、有现定两个方面，宣说了佛法的特点。即“由一切法无自性，此正见之日轮照亮心相续”，宣说了无现；“见有为法犹如梦、幻、虚幻少女、影像、幻师变出的幻人”等，宣说了有现。“如上仅能入定而见”，宣说了等持。可见内道佛法甚深微细。是在内在的心相续上用功，来断除颠倒的无明烦恼，而获得真正的解脱。

这一颂讲完了略说，接下来讲广说法与非法的差别。

辛二、广明差别分二：一、明所舍非法之宗；二、明所取正法之相。

这一科以婆罗门外道与离系外道为例，说明应该舍弃的非法之宗，以及应该遵从的正法之相。

壬一、明所舍非法之宗

婆罗门所宗，多令行诳诈，
离系外道法，多分顺愚痴。

难词释义

诳：蒙骗。

诈：虚伪、装模作样。

顺愚痴：与愚痴相应。

颂文直解

婆罗门所宗的多数法，目的是为了今生获得名利。做的仅仅是外相上的诵咒、火施等似现为法的行为，而诸希求解脱者对此善加观察的话，就知道这并非是所应取的正法。与此相似，离系外道的法，做的是狗、牛等似现为法的行为，多数与愚痴相应，也并非所应依止之法。

释义

本颂前两句指出婆罗门教的非法之处，后两句指出离系外道的非法之处。

“婆罗门所宗，多令行诳诈。”这是说，婆罗门的教义，多数是让婆罗门去装模作样，蒙骗信众，也就

是给人诵咒、做火供、说如何可以获得吉祥，妄说他人即将遭遇的灾祸，或将获得什么样的福报等等。婆罗门为了生存，通过这种方式，蒙骗女人以及下层的首陀罗民众。使他们产生改变处境的希望，于是这些信众就会给婆罗门供养生活所需，并且把婆罗门看成了能改变他们命运的贵人。[2]

婆罗门教的根本经典是四部“吠陀”，吠陀意思是明，所以直译的话，又叫四部“明论”，即《赞颂明论》、《歌咏明论》、《祭祀明论》、《禳灾明论》。从四部明论中，就可以看出他们主要做的就是各种各样的念诵。这些“明论”，由古时候的婆罗门写下来。他们写完后，就谎称这是自然形成的。“明论”中说婆罗门最为尊贵，其他的刹帝利、吠舍、首陀罗三个种姓，都比婆罗门低贱，因此他们只要供养婆罗门，就可以获得无量福德。[3]

---

2 《广百论释论》：“世间多信婆罗门者，以婆罗门多行诳诈，诵咒、祠火、自苦除愆、矫设吉祥、妄说祸福，为活命故种种方便，诳诸女人戍达罗等，令于彼所生希有心，供给所须推为尊贵。”

3《广百论释论》：“古昔黠慧诸婆罗门，隐造明书言自然有，唯得自诵不许他观。赞婆罗门最为尊贵，刹帝利等皆是卑贱，给施所须获无量福。”

护法菩萨对此批驳说：愚笨的人没有衡量的智慧，以为婆罗门真的是福田，而去信奉、恭敬，并做供养。但是那些明论并非自然而有，因为有所诠释的缘故，就像世俗的言论一样；并且，这些“明论”，因为不是圣者所说，所以并非都合乎道理，很多如同妄语一样；婆罗门种也并不真的尊贵，并不真的是福田，因为他们自己还要像乞丐一样，去养家糊口，这就像贪婪的癞疮病人一样。所以有智慧的人对婆罗门不应该归依、信奉。[4]

并且，婆罗门教义使得信奉者通过诳与诈等手段获得名闻利养，这是增上堕落之因，与轮回相应，与解脱相违。因此求解脱者应当远离。

“离系外道法，多分顺愚痴。”离系外道根本不知道真理，他们只贪著后世的安乐，而在今世受种种剧苦。他们所宣说的，很多都不合理。这些愚痴的人聚集在一起时，受到了其他愚人的归依和信奉。为什么说他们愚痴呢？是因为他们裸露身体，且一点不感到

---

4 《广百论释论》：“愚夫无智不能测量，谓真福田信敬供养，然彼明书非自然有，有所诠故，如世俗言；又彼明书非尽称理，非圣说故，如虚诳言；婆罗门种非实尊贵，非真福田，常行乞丐养妻儿故，如贫癞者故，有智人不应归信。”

羞耻，这就和疯子、野兽、婴儿没有区别。[5]

既然这些外道不是诳诈，就是愚痴，那为什么还有不少人去信奉他们呢？对此圣天菩萨回答说：

恭敬婆罗门，为诵诸明故，
愍念离系者，由自苦其身。

难词释义

诸明：即四部“明论”。

颂文直解

尽管如此，世间人因为愚痴，内心欢喜诵咒等的诸明，因此对婆罗门恭敬。与此相似，由于离系外道作各种严酷苦行，比如在五堆火上炙烤，由苦逼恼，世间人因此而对离系外道生起了怜悯之心。

释义

这一颂讲的是世间人对婆罗门与离系外道的看法。

印度人为什么普遍恭敬婆罗门呢？主要是因为婆罗门会念诵“明论”的缘故。那些婆罗门，实际上一

[5] 《广百论释论》：“离系外道都不知真，唯贪后乐，现受剧苦，诸有所言多不合理。愚痴种类聚结成群，为世愚痴之所归信。云何决定知彼愚痴？以露身形无羞耻故，如狂如畜，如似婴儿。”

无所知。为了谋生，就一直不停地诵念“明论”，故作高明，以蒙骗世人。世间上有地位的人，不加详细观察，就以为婆罗门有功德，因此对他们特别恭敬。又婆罗门的“明论”中虽然没有什么殊胜的实质内容，但是有世俗的少部分礼仪。世间上有地位的人为了学习这些礼仪，即使婆罗门没有其他的优点，也依然前去学习。另外也有一些不诵“明论”的婆罗门。因为属于同类，世间人出于世俗习惯，也同样不加观察而作恭敬。[6]

离系外道与婆罗门不相同，那为什么世间人也多作恭敬呢？一方面的原因是，离系外道略知星历、道度、观鸟、解梦、占相、吉凶。世间愚人喜欢预测祸福，所以很多人对离系外道也非常恭敬。另一方面的原因，是离系外道所作的苦行，让大家生起了怜悯之心。但这些都不能解脱生死。所以有智慧的人，应当

---

[6]《广百论释论》：“若婆罗门实非尊贵，何缘贵胜亦敬事之？以彼习诵诸明论故。诸婆罗门，实无所识，为活命故，于一切时诵诸明论，诈现异相，以动人心。世间贵胜不审观察，谓其有德故敬事之。又明论中虽无胜义，而有世俗少分礼仪，世间贵胜为习学故，彼虽无德亦申敬事。余有不诵诸明论者，以同类故，世俗相承，不审观察亦兼敬事。”

了解这些真相，不应该跟随他们的见解。[7]

如苦业所感，不成为正法，
如是生非法，是世异熟故。
唐译：
（如苦业所感，非真解脱因，
胜身业所生，亦非证解脱。）

难词释义

正法：即解脱之因。

生：指婆罗门的出生、种姓。

非法：非解脱之因。

颂文直解

如果善加观察，无衣、拔发等苦的逼恼，仅仅是往昔的恶业感招的异熟果，并不是正法。同样，生为婆罗门种姓，也仅仅是业的异熟，并非是能被恭敬之因。

（唐译：如离系外道所受的身苦，只是业的异熟，

---

7 《广百论释论》："离系外道与彼不同，云何世间亦多敬事？以其薄知星历、道度、观鸟、解梦、占相、吉凶，故凡愚人多申敬事。又婆罗门诵诸明论，以难成故，世共敬之，离系外道以苦行故世共愍念，此皆不能解脱生死。诸有智者当正了知，勿随彼见。"

并非是解脱之因；婆罗门的种姓假使是高贵的，也是业所感，因此也不是解脱之因。）

释义

本颂前两句指出离系外道的苦仅是异熟果，非解脱因。以此为例，在后两句指出婆罗门的身份也同样是异熟果，而非解脱之因。

离系外道在身体上受苦为什么不是解脱的因呢？因为身苦是异熟果，不会再感果，所以身苦不可能导致解脱。离系外道的拔发等苦行所产生的身苦，正是过去世的恶业所招感的异熟果，并非解脱之因。而且，要说所受的苦，地狱众生远比离系外道更猛厉、更悲惨。要是受苦能够获得解脱，那地狱众生早就都获得解脱了。但地狱众生也只是在消业，根本不会因此而解脱，因此离系外道就更不可能获得解脱了。[8]

那么有人问，离系外道的苦是他们这一世所做的结果。比如他们的痛是拔头发、在火上烤等行为造成的，他们积满污垢，是一直都不洗澡造成的，所以这

8　《广百论释论》："云何自苦非解脱因？是异熟果，非善法故。彼拔发等所生身苦，由过去世恶行所招，是业异熟非善法故，如乐异熟非解脱因。"

些苦不是异熟果。但这点并不成立，因为他们所受的苦，首先是前世恶业的感招，没有前世恶业的因，他们今世不可能去受这些苦。而现世愚痴导致的无谓苦行，只是引起这些异熟果的助缘而已。

那么婆罗门种姓也是一样，所以说“如是生非法，是世异熟故”。有人说，婆罗门的种姓虽然不是解脱之因，但是种姓中包含的功德应该是解脱之因。这也并不合理，因为功德其他人也都有，不只是婆罗门独有。又婆罗门身上的眼等六根与其他人相同，境也与其他人相同，哪里有什么高贵的地方呢？而且，婆罗门与他们认为低贱的首陀罗，都是六道轮回中的凡夫，都是南瞻部洲的人，怎么可能一个高贵，一个低下呢？[9]

这以上讲了应舍弃的非法之相，接下来讲应遵从的正法之相。

壬二、明所取正法之相

[9] 《广百论释论》：“身虽不能亲证解脱，而身中善是解脱因。若尔，余身善亦如是，云何但说婆罗门耶？又婆罗门根境等法，与余种类一切皆同，云何自言彼胜余劣。是故彼说，唯诳愚夫，诸有智人不应信受。然婆罗门非胜余类，此洲人故，如戍达罗，戍达罗等非劣彼姓，此洲人故，如婆罗门。”

如来所说法，略言唯二种，
不害生人天，观空证涅槃。
唐译：
（略言佛所说，具二别余宗，
不害生人天，观空证解脱。）

颂文直解

所谓的法，略摄为二种：一是不害他人的意，以及由此生起的身、语二业，也就是能感招人天善果的有漏善法；二是依于证一切法自性空性的道谛，而现前苦彻底灭尽的涅槃，这是无漏的善法。

（唐译：佛所说的无量法门，归纳而言，即是二种，以此有别于其他教派。即：不害他人，而感生人天之果；以及观空而证得解脱。）

释义

此颂归纳了正法的两大特征。

如来所说的法，分为有漏善法与无漏善法，或者说增上生善法与决定胜善法。有漏善法，即是不害他人。什么是损害他人呢？即是具有损恼他人的意，以及由此产生的身语二业。那么无害呢，正好与此相反，即是完全断除损恼他人的身语意业，并且修行善的身

语意业。护法菩萨具体列举了这些不害，即十善业，与布施、爱语、利行、同事，以及四禅八定等等。[10]

无漏善法，即是观一切法自性为空，彻底灭尽五蕴自性的苦，而现前的涅槃。

这二种善法，只有佛法才完全具足。外道虽然也有说布施、不杀、不盗等少部分的善法，但是并不具备生人天的因。为什么呢？因为外道没有清楚解释因果的智慧，没有说殊胜福德是由心生起，也没有别解脱律仪法。对这些生善趣的粗大之业尚且不知道，那他们就更不可能知道涅槃的妙因了。[11]

接下来讲“所说法之差别”的第三科，也是全品的最后两个偈颂。

庚三、以此教诫于取舍处进止分二：一、教诫于非法舍离耽著；二、教诫于善说甚深正法趣入。

---

[10] 《广百论释论》：“损恼他意，及所发生身语二业，总名为害，若能断彼所说害法，修诸善因名为不害。谓十善业，布施爱语利行同事，及诸静虑无色定等。”

[11] 《广百论释论》：“如是善趣解脱二因，唯佛法中具足可得，外道虽说施等少分，生人天因而不圆满，所以者何？彼诸外道无有显析因果智故，不言意思生胜福故，无别解脱律仪法故，善趣粗业尚不委知，涅槃妙因故其绝分。”

圣天菩萨在此教诫了应具备闻器的三个条件。即需要具备质直心，舍离对非法的耽著；以及需要具备智慧和对法义的希求心，趣入善说的甚深正法。

辛一、教诫于非法舍离耽著

那么外道为什么不恭敬而趣入内道的二种善法呢？就是因为他们没有质直心。圣天菩萨说：

世人耽自宗，如爱本生地，
于能灭彼因，汝何能生欣。

唐译：

（世人耽自宗，如爱本生地，
正法能摧灭，邪党不生欣。）

颂文直解

世间人缺乏质直之心，对自宗很耽著，就像他们对自己的家乡特别喜爱一样。也就是说，耽著了自宗后，那么虽然知道自宗具有过失，也知道能摧灭自宗的因具有正理，但你怎么会对它生起欢喜呢？所以应当断除对自宗的耽著。

（唐译：世间人耽著自宗，即使自宗与理相违，也不愿放下。就像家乡土地虽然不肥沃，因为住的时间长了，世间人也不愿意搬离。如来的正法能摧灭外

道邪执，这违背了外道的本心，所以他们并不乐意。）

释义

世间人耽著自方，这是从无始以来就一直在串习的我所习气。圣天菩萨举了一个很明显的例子，就是许多人的家乡。无论从环境、人等各种因素考虑，它都远远不如其他的地方，但世间人就是觉得自己的家乡最好。这就是耽著自方的习气导致的，说明了人们先入为主、不听从理智的偏狭心理。这种习气，同样也会影响对宗派的抉择。当外道们对自己的宗派产生了我所的耽著后，就容易抵触任何摧灭他们邪见的正理。这样一来，他们就会一直禁锢在那些邪见之中，而失去了生起正见、获得解脱的机会。这个损失对他们来说，是非常巨大的。

所以具备质直之心非常重要。一个理智的人，应当断除对自宗的耽著，信奉一切具备殊胜功德的法，即使这样的法是属于其他的宗派。内道的弟子，同样也需要这样的质直之心，信受佛陀制定的四依法则，即“依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义不依不了义。”这样才能完全以理抉择，确立起无垢正见。

有了质直心之外，还需要具备智慧和对法义的希求心，这样才能趣入善说的甚深正法。圣天菩萨接着说：

辛二、教诫于善说甚深正法趣入

有智求胜德，亦爱他真理，
日轮于地上，有目皆共睹。
唐译：
（有智求胜德，应信受真宗，
正法如日轮，有目因能见。）

颂文直解

不管谁那里有真理，只要一个人具有观察善说与恶说的智慧，并且希求胜德，他都应前去寻求。正法对一切众生都是平等的，比如对于地上具眼之补特伽罗，日轮不是大家共同的吉祥吗？因此，诸观察的慧眼没有被蒙蔽的人，应当受取善说之法。

（唐译：有智慧并且希求殊胜功德的人，应当信受真正的宗派。大乘正法犹如日轮，普照世间，破除无明黑暗。有慧目之人，因此大乘法之光明，能清楚见到真实与虚伪的景象，从而背邪从正，避险求安，利乐自他，无不成办。）

释义

一个人只要具有智慧，并且希求殊胜功德，也就是希求法义，就会接受一切真理。即使这个真理是他宗所持有的，也同样会像受持自宗的见解一样，真心接受。因为真理并不属于某一个宗派，真理适用于一切众生，就如同太阳平等普照大地一般。比如十善业道，适用于一切轮回中的众生，不管这个人来自于哪一个国家、哪一个民族、哪一个宗教，只要他行持善法，就能感招人天善果。如果他造下恶法，就会感招三恶道的恶果。另外，像四圣谛、缘起性空等等的法义，虽然只有内道中才具有，但同样适合一切众生。

破根境品第十三

前面两品，已经把“法无我真实性之瑜伽”中的第一科“总说三时空真实性之瑜伽”讲完了，接下来这一品，要讲的是第二科“别说内外空真实性之瑜伽”。

丁二、别说内外空真实性之瑜伽分二：一、明胜义空性之真实性；二、明世俗如幻之真实性。

“内”，是指眼、耳、鼻、舌、身、意这六根；“外”，是指色、声、香、味、触、法这六境。六根与六境的真实性是自性空，但是世间众生却执为实有，所以圣天菩萨在本品中，主要破除世人对六根与六境的实有执著，阐明它们自性为空的胜义真实性。在最后，圣天菩萨也阐明了它们具有如幻之相的世俗真实性。

戊一、明胜义空性之真实性分二：一、破以现见成立之法；二、破所立内外诸法。

世间众生认为外境是现见到的，所以对此执著最深，但其实众生并没有现见到什么。因此圣天菩萨首先通过破现见，而破除外境。其次分别破除众生所安立的境、根、识，以及根、识的作业。

己一、破以现见成立之法分三：一、略说观察；二、广说其理；三、摄义。

庚一、略说观察分二：一、正说；二、类遮其余。

“正说”，是以瓶子代表外境，并且以色境为观察点，说明瓶子并不存在；“类遮其余”，是将此观察方法，类推到香、味、触上，以进一步说明瓶子并不存在。

辛一、正说

上一品宣说了法器的差别，并在结尾时说：“有智求胜德，亦爱他真理”。此真理之一，即是见三世一切法都是以自性无我，也就是本身就是无我，或者说本身就没有自性。但是实执重的人，却认为外、内的一切法都有自性。他们这样想：只有兔角等不存在的法，无法现见，才无自性，而瓶子、蓝色等等的法，都可现见。因此必有自性。对此圣天菩萨回答说：

若见瓶色时，非能见一切，
见真者谁说，瓶为可现见。
唐译：
（于瓶诸分中，可见唯是色，
言瓶全可见，如何能悟真。）

难词释义

色：此处指眼所见的色境，或者说色尘，非指色蕴。

见一切：指见瓶子之一切，也即见完整的瓶子，包括地、水、火、风、色、香、味、触。

见真者：指了知了瓶等诸法真相之人。

颂文直解

一个人在见到瓶子的色尘时，并没有现见到瓶子的一切。因为瓶子的世俗自性是八事，所以凡是已经了知真实的智者，谁会说瓶子可以现见呢？

（唐译：眼等诸根各自取自己的境，互相之间不会混杂。其中眼根见到的只是色尘，而瓶子包含了色、香、味、触四尘等法。但你说见到瓶子，等于见到了瓶子的一切。连对这些现前的事你都有错误，怎么还能相信你证悟了真相呢？）

释义

本颂前两句，以色尘为例，指出眼根见色尘时未见到瓶子。间接也说明了鼻根闻到香尘、舌根尝到味尘、身根触到触尘时，也都没有见到完整的瓶子。后两句以证悟者的瑜伽现量，进一步说明并没有可以见

到的瓶子。

有的人想，如果没有瓶子，那么那些用来装水、插花的又叫什么呢？它们不就是瓶子吗？答：这些名言中所谓的瓶子，实际上只是八事而已。欲界中的色法，除了声音和五根以外，都是由八事所构成的。所谓的瓶子，就是依于八事而建立的。什么是八事呢？八事是地、水、火、风这四大，加上色、香、味、触这四尘。

八事之中，眼、耳、鼻、舌这四根，是感受不到地、水、火、风这四大的，因为只有身根才能触到四大。那么对于眼根来说，在八事中只能感受其中的一事，也就是只能见到色尘，其他的七事根本就不能见到。这就是“若见瓶色时，非能见一切”的意思。

由于见到的只是色尘，没有其他的七事，更没有瓶子。所以圣天菩萨说：“见真者谁说，瓶为可现见。”

既然实际上没有见到瓶子，但大家又明明觉得眼前的就是实实在在的瓶子。这到底是怎么回事呢？

大家知道，如同房子由木头、砂石构成，所谓的我依五蕴而假立。当大家分别去观察木头、石头时，房子就见不到了；或者分别去观察五蕴，我也消失了。那么同样地，在一个所谓的瓶子上，分别去观察八事的时候，瓶子也就见不到了。那么瓶子是怎么来的呢？

它是世间人根据八事以分别心假立、构想出来的。也就是说，不是你用眼睛亲眼看到了瓶子。而是你的分别心，在眼根所见的色尘的基础上，构想出了一个瓶子。这个所谓的瓶子，不在外境，而在你的分别心里。经过无始以来漫长时间的串习，你对这个瓶子有了深深的执著，并认为它有自性，是实实在在的。就在外面，就在自己的眼前。

瓶子只是一个代表，实际上大家看到的所有外境，也都只有色尘，也就是以各种颜色为主的显色，和各种各样形状的形色。大家四周看一看现在的经堂，以为看到了柱子、法座、人的身体、地板等等的法。但其实大家看到的，只是八事中的色尘而已，也就是各种各样的颜色、形状等等。这些柱子之类的法，不是你的眼睛看到的，而是你的第六意识在色尘的基础上分别、增益出来的。由此可见，大家的分别心有多么地重，有多么具有欺骗性。如果相信了这个分别心，那么大家就完全被分别心出卖了，并且会做出许多不符合真相的事情，并招感各种的身心痛苦。因此，在认真学习这些中观法义之后，就应当在法义的指导下，进行如理观察，开启自己的智慧，去除错误的分别、执著。

辛二、类遮其余

前面已经通过观察色尘，阐明了并没有眼睛可见的瓶子。接下来，圣天菩萨把对色尘的观察方法，类推到香、味、触这三尘上。五境中还剩下一个声尘，则放在本品后面的“破其作业”这一科里进行观察。

诸有胜慧人，随前所说义，
于香味及触，一切类应遮。

颂文直解

具有殊胜智慧的人，根据前面所说对色尘是否能现见的观察方法，应当对一切同类，即香、味、触也作同样的遮破。

释义

世间人们感受到香、味、触的时候，也同样不认为仅仅是感受了香、味、触而已，会认为感受到了一个完整的东西。但是，鼻根只能闻气味、舌根只能尝味道、身根只能感受触与四大。它们与眼根一样，都不可能感受到各自所取境之外的法。也就是说，它们能感受到的，都只是单独的境，其他的境一点都没有取到。

那么这些根合起来，是否就能组成一个完整的外境呢？这也是不可能的。因为根各自取各自的境，在取境之外，它们不可能联合，因此境之间也就不可能合并。

比如说，吃饭的时候，鼻根只闻到了饭菜的香气，闻不到其他的色尘、味尘、触尘。同样，舌根在尝到酸甜苦辣等味道时，身根在触到轻、重、涩、滑等触尘时，也都感受不到任何其他的尘。

因此，已经了知真相的人，在他们的境界中，感受的都是别别分开的色、香、味、触。比如说，他们知道只是尝到了甜味、闻到了香气、触到了软。而不会说吃到了糖、闻到了香水、碰到了棉花。

这两个偈颂的法义是非常有启发性的，可以说是颠覆了世间人对这个器世界的认识。大家在学了之后，一定要举一反三，不断地去观察、练习。在研讨的时候，针对日常的见、闻、尝、触，多举些例子。要理解到根所取的只能是各自相应的境，根本就不存在一个综合了八事的完整之法。

接下来圣天菩萨再具体说明观察之理。

庚二、广说其理

设问：瓶子与瓶子的色尘并不是异体。正因为瓶子上遍布了色尘，所以人们看到了色尘，也就看到了瓶子。对此圣天菩萨回答说：

若由见色故，便言见一切，

由不见余故，色应名不见。

唐译：

（若唯见瓶色，即言见瓶者，

既不见香等，应名不见瓶。）

颂文直解

如果仅仅因为眼根看见了瓶子的色尘，便说也见到了其余一切未见到的香等尘。那么也可以说，因为没见到其余的香等尘，所以见到的色尘也应成不能见到。

（唐译：色法由众多的部分和合起来，如果说其中的一个部分等于整个法的名称。也就是说见到瓶子的色尘，就等于已经见到了瓶子。那么其余的香、味、触等既然不可见，而且数量比色尘更多，因此应顺从多数，而说瓶子不可见。）

释义

圣天菩萨这里是用根据相同应成因来遮破。

瓶子由八事组成，而八事中仅色尘可见。有人说：色等八事与瓶子不异，所以只要眼根见到了色尘，就等于见到了所有八事，也就是全部的瓶子。那么反过来，未被见到的其余七事，它们从来都未被见到过，因此色尘也就不应该被见到了。

《四百论广释》中还说到了偈颂的另一种理解方法。也就是说，有人认为色尘与瓶子不异，所以说见色尘，等于见了瓶子。那么其余未见到的七事同样也与瓶子不异，这个根据是完全相同的，这样也就可以说因为其余七事没有被见到，所以瓶子也没有被见到了。同样的根据，得出了完全相反的结论，可见这样的根据是不合道理的。

世间人眼根见到的，仅仅是色尘而已，根本没有什么瓶子。所以虽然大家都说看到了瓶子，但这其实是违背事实的。

设问：根据上面的分析，说明确实没有见到瓶子。但是至少色尘被见到了，因此，间接而言，瓶子还是被见到了吧？这种想法也是错误的，圣天菩萨对此回答说：

即唯于瓶色，亦非现见性，
以彼有彼分，此分中分故。
唐译：
（有障碍诸色，体非全可见，
彼分及中间，由此分所隔。）

难词释义

即：这里是即使的意思。

彼分：较远的部分。

此分：较近的部分。

中分：中间的部分。

颂文直解

即使只就瓶子的色尘而言，也并不能被现见到。为什么呢？因为瓶子有较远、中间、较近的部分，因此瓶色也不可能被圆满见到。

（唐译：有障碍的色尘，并非都可被见到，因为它的彼分、中间部分，都被此分所隔开了。就像墙壁，只能看到面前的一部分，其余的都不可见，所以说色尘应顺从不可见的多数部分，而说不可见到。）

释义

本颂前两句指出瓶子的色尘也不可能被现见，后两句进行了论述。

不但瓶子不可现见，即使瓶子上的色尘，也不可能被现见到。因为色尘具有质碍性，有远近的距离。其中远的、中间的都被较近的色尘遮挡住了，是见不到的。那么较近的色尘呢？也同样是由远、中、近三部分组成，所以也只有更近的部分才能被见到。

比如一个花瓶，较远的部分是它的背面，中间的是瓶子的内腔，这两个部分都被挡住了，只有较近的前面部分才能被看到。而较近的前面，实际上又可以分出远、中、近三部分，这同样又只有较近的可以看到。按这样的方法不断进行观察，就会发现被挡住的色尘越来越多，能见到的色尘越来越薄、越来越轻。

那么分到最后，眼前瓶子的色尘终于分成了两个极微，较近的极微挡住了较远的极微。这说明了什么呢？这说明了比极微大的法，都不可见，也就是偈颂里说的“即唯于瓶色，亦非现见性”。那么大家之前认为的能见的瓶色，在境中其实根本不存在，那它们是怎么回事呢？其实它们就如同瓶子一样，都是第六分别识增益出来的。

如果大家如理作这样的观察，那么心中因瓶子和

色尘而产生的厚重感会越来越轻，会感觉越来越轻松。这就是如理观察所产生的力量。

庚三、摄义

极微分有无，应审谛思察，
引不成为证，义终不可成。

难词释义

分：支分、部分。

颂文直解

极微是有支分还是无支分，也应同样仔细作观察。因此，以尚未成立的极微，来安立现见，并以此证明有外、内诸法，这并不合理。

释义

按照金刚屑因不断地分割，色法最终被分到了极微。如果极微也可以分出支分的话，那么极微就变成可分，不是极微了。而如果极微没有支分，就如同零一样，并不存在，无法被眼根现见。这样极微是否能被现见尚未被证明，就不能以极微来证明色尘与瓶子等可以被现见。

要注意的是，这里虽然破了瓶子等色境的现见，

但是这是在作胜义真相的观察。在胜义中，确实没有量与非量的差别，如佛在《三摩地王经》中说："眼及耳鼻非正量，舌及身意亦非量，若此等根为正量，诸圣者道复何为？"但是在名言中，却可随世俗而承许有如幻的现量、非量。如月称菩萨在《显句论》中说："现量、比量、譬喻量及圣教量，依于四量了知世间之义。"如此而承许了名言中的正量。《入中论自释》中说："如是思择真实义时，唯诸圣者方是正量，异生则非。"以此承许了名言净见量；又《入中论》云："若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。"以此承许观待净见量，世间量则非为量。

因此，这里虽然抉择了内外根境的胜义空，但是在不作胜义观察，从世间无患根识而言，并不否定瓶子等色境可现见。在名言中不须破假立的缘起显现分，只是原先认为这显现分是实有的，现在要明白这只是假立。所以不必要破名言中假立的缘起显现，要破除的是内心里对它的实有执著。

己二、破所立内外诸法分四：一、外破境法；二、内破根法；三、密破识法；四、破其作业。

胜义空性是对世俗万法以胜义理进行观察后，得到的正确结论。那么世俗万法，以十八界而言，可以分为根、境、识三个方面。这一科，首先对这三个方面进行观察，一一进行了遮破；然后再对其中根与识的功用进行观察。

庚一、外破境法分三：一、略说色名亦不成；二、广破色之自相；三、结说所见境不成。

辛一、略说色名亦不成

一切成分色，复成为有分，
故言说文字，此中亦非有。
唐译：
（一切有碍法，皆众分所成，
言说字亦然，故非根所取。）

难词释义

一切：指一切的色境。

分色：支分、局部的色法。

有分：具有所有支分的意思，即整体。

文字：即不相应行中的“文身”，这里文与字意思相同。指的是梵语、藏语、英语等语言中的字母，也包括拼音中的字母，而不是汉字中的文字。

此中：在此分析方法中。

颂文直解

对于眼根所取之色进行观察，也并无以自性成立之色。一切粗细之色，相对它们各自的支分而言，都是有分，而有分仅是虚假之相，所以色不成立。因为没有了色，所以也就不会有能诠色的文字。

（唐译：一切有质碍的法，都是由众多的支分，互相依靠而组成，因此都是假法，并不真实。分到最后，则归于空，如同毕竟无，已不是眼根之境。因此没有真实的色法可见、可闻、可嗅、可尝。一切声音，也同样都可以逐渐分至单独的音。等分到极微时，已经不可听闻了，再继续分，则都归于空。如是声音也非耳根所能取。）

释义

本颂前两句，用离一多因，遮破了真实的色尘。再以此为根据，在后两句指出也没有真实的能诠名称。

这里的色，在不同的语境之下，可以有不同的名称。从污染有情心识而言，叫做色尘；从眼根的对境而言，叫做色境；从十二处之一而言，叫做色处；从十八界之一而言，叫做色界；从法的一部分而言，叫

做色法。当然色法有时也可以指色蕴，范围更广，包含了色境、眼根等。这里为了突出对无自性的色境产生了分别、执著的话，会污染心识，因此就用尘来描述它，而称为色尘。

“一切成分色，复成为有分”，这句是复述了前面一科（己一、破以现见成立之法）中的结论。即一切的色尘，都是整体，因为可以分成分色——局部的色尘，而这些局部的色尘，同样可以继续分，相对于更小的局部来说，它们同时也是有分——整体。这种情况，可以一直分到微聚。这最后的微聚，都是由八事所形成，并且仍然可以分出前、中、后等部分，这说明它们仍然是整体。而整体都不可见，因此，瓶子等的一切色尘都不可见，众生所见的色法，仅是心中出现的虚幻之相而已。

“故言说文字，此中亦非有。”支分又成为有分的分析方法，同样也可以用在所说的声音上。一切所说的声音，也都可以不断细分，直至分成字母。而此字母，也不成立。原因是，如果瓶子等的法都不存在，那么它们的能诠字母。以及由字母组成的名词、句子，也就是名句文身，也都不会存在。

护法菩萨在《广百论释论》中，对后两句的解释

则有所不同，是用破声尘的方式作了解释。

辛二、广破色之自相分二：一、破果色；二、破因色。

色的自相，从果而言，有显色与形色。从因而言，即是四大种。接下来对这两者分别进行遮破。

壬一、破果色

有部等说：色处有两个自相，即显色与形色。它们都可以被见到，因此色处当然也可以被见到。这也不应理。

离显色有形，云何取形色，
即显取形色，何故不由身。

难词释义

即显：指形色即是显色。

颂文直解

如果圆形等的形色与蓝色等显色不同，则眼根在见显色时，怎么可能见到形色呢？就像眼根见显色时，不可能见到与显色不同的声音一样。而如果形色与显色相同，则当身根取形色时，为什么不同时取显色呢？

释义

色处分为显色与形色，在作胜义观察时，这是矛盾的。本颂前两句以显色与形色不同进行观察，指出如此则无法取到形色。后两句以显色与形色相同进行观察，指出身根也应能取显色，而作遮破。

这里从十二生处而言，称色尘为色处。有部等认为：色处自相中分为显色与形色两种，这两种都明显可以见到，因此瓶子等的色处也就可以见到。但恰恰因为色处具有两种自相，说明了色处不可能被真正见到。

“离显色有形，云何取形色”，这两句的关键是“不同”。“不同”说明了形色存在于显色之外。见到显色时，形色是见不到的，就像声尘存在于色尘之外，见到色尘时，见不到声尘。但是这就有了很大的一个矛盾。因为方、圆、长、短等的形色也被说成是色处的自相之一，因此在见到显色时，如果见不到形色，那么形色就不成为色处的自相了。所以显色、形色两者不同是不成立的。

为了避免这个矛盾，有部等就只能说显色、形色两者是相同的。但是这又产生了另外一个矛盾。大家

看后两句:“即显取形色，何故不由身”，这两句中要抓住的关键是“显色不由身”，也就是身根不能取显色。这里说的是色处，怎么会牵涉到身根呢?这是因为，形色既可以被眼根所见，同时也可以被身根所觉。假使在一个黑暗的房间里，一个人什么也看不见，但是他可以通过手摸索，来辨别哪是桌子，哪是墙壁。如果显色与形色是相同的话，那么当他摸到桌子、墙壁等的时候，就应该同时能用手摸得出桌子、墙壁的颜色。但这是不可能的，所以就明显推翻了显色与形色相同的假设。

因为显色与形色之间的不同、相同都不成立，所以两者都不可能真实存在。众生见的所谓显色与形色，都仅是在名言中，不作胜义观察的情况下安立的，仅是众生心中的虚妄之相。所以由此二者所形成的色处，也同样不成立。同样仅是众生心中的虚妄之相。这就像梦中所见到的形形色色的东西，全都是虚妄的假相。梦中的那些山河大地，压根儿不成立，完全都是由习气从无而显出来的。

这样就从果的方面破了色处，接下来是从因的方面入手，遮破色处。

壬二、破因色

有人说：因为作为因的四大种是存在的，所以作为果的色处也必定存在。这也不成立，圣天菩萨回答说：

如离于色外，不见于色因，
若如是二体，何故眼不取。
唐译：
（离色有色因，应非眼所见，
二法体既异，如何不别观。）

难词释义

色因：指组成色处的地、水、火、风四大种。

颂文直解

离开了色，不见色的因。如果确实如是，则色与四大种二者，为何不都被眼根所取呢？因为这二者一体之故。但四大种非眼根之境，所以说四大种非是色因。

（唐译：如果离开青等色而有色因，则色因应如声、味等，非眼根所能见。又如果色与色因二法的性、相都相异，则两者应如青、黄等，可分开而观。）

释义

本颂前二句指出色因不能离开色处，后两句指出，如果这确实成立的话，则色因也应与色处一样被眼根见到。但这违反四大种不可见的自性，所以四大种不可能与色处一体。这就充分说明了四大种不可能是色因。

“如离于色外，不见于色因”，这是说，因为色因与色处是因果关系，所以在色处之外，不可能见到色因。同样，在色因之外，也不可能见到色处。也就是说，它们是完全一致的。但是事实上呢？色因这四大种，是身根所取的触处，它与眼根见的色处具有不同的世俗自性。因为因与果之间的自性必须一致。第九品“破常品”中也曾说“因果相不同，世所未曾见”，因此所谓的色因与色处之间，实际上并不构成因果关系。

假如说色因与色处是一致的，这就是偈颂中“若如是”的意思。那么就要问：“二体，何故眼不取？”就是说，眼根应该既能取色因，又能取色处。但其实眼根是不可能取到四大种的，所以四大种不具备成为色因的条件。

这样从眼见破了四大种是色处之因，也就说明了不能以四大种来证成色处实有。

接下来再从身觉来破。

胜论师又说：这不一定，因为地、水、火三大，既是色，也是触。因此都是眼根所见、身根所觉之境，所以它们仍然是色处之因。只是风大是个例外，因为风大只是身根所觉之触，不是眼根所见之色。这也不合理，因为地、水、火三大也不是眼根所见之境。

见地名为坚，是身根所取，
以是唯触中，乃可说名地。
唐译：
（身觉于坚等，共立地等名，
故唯于触中，说地等差别。）

难词释义

见：此处是知道，即世间共许、众所周知的意思。

颂文直解

世间共许地是坚固的，而坚固是身根所取之境。因此唯有身根所觉的触境，才可被称为地。可见说地是眼根所见并不应理。

（唐译：世间人因身根觉察到坚、湿、暖、动，而相应施设了地、水、火、风的名称。因此唯于触处之中，才可称为地、水、火、风，而并非于触处之外，

另有地等四大种。)

释义

本颂中的地同时代表了水、火，坚是地大的自性，同时也代表了水大的湿性、火大的暖性。前两句说明地是身根所取之境，以此为根据，在后两句得出地是触处的结论。这样就再一次否定了触处的四大种是色处的因，从而否定了色处实有存在。

"见地名为坚，是身根所取"，是说世间人们因为用身根觉察到了坚、湿、暖、动这四种性质，而相应地施设了地、水、火、风这四种名称。从这四大种名称的起源，就可以知道它们只是身根之境，而不是眼根之境。

因为身根取的是触处，眼根取的是色处。所以接下来说:"以是唯触中，乃可说名地。"意思是说，人们说的地等四大种，只是触处，而不是色处。这样就否定了胜论外道说的地、水、火三大是色处的观点。进一步从身觉方面，说明了四大种与色处自性相异。因此说明四大种不可能是色处的因，不能以四大种来证明色处存在。

要推翻颠倒梦想，就要在内心中有正确的认识:

哇！原来万法是无而现的！以中观正理观察，可以发现纯粹是虚妄的相，与做梦时所现见的东西无异。在以中观正理抉择的时候，若能照见五蕴皆空、相应诸法实相，就知道万法本来就是不可见、无相、大空、离戏的。一切有杂染的、有观待、有安立、有取舍的法，都是分别心安立起来的。在无分别的智慧前，压根都不可得，并不存在。所以照见万法实相的时候，就见不到任何形形色色的东西。

没有学中观，没有以正理去观察、抉择的话，很多人口里说空、空、空，其实可能是断见，是断空。他们像顺世外道那样，认为没有前世、没有后世、没有地狱、没有净土、没有众生和佛的差别，全都是空的。就像一个没有讨到吃的乞丐，手里空空的那样。这不是佛法中的般若空性，这是断见，诽谤了万法缘起的规律。

在内道中，尤其在大乘般若中观中讲道，形形色色的万法，在显现的当下，了不可得，就像水月一样。不观察的时候，水中的月亮和天上的月亮非常像，又白又圆。猴子还以为是天上的月亮掉到水里去了。但是跳下去找，怎么也找不到。凡夫就是这样，以为万

法是实实在在存在的。对它产生了实有执著，然后在实有执著的推动下，生起了欲望心，去追求这个东西，一门心思要得到。最后以中观正理观察，发现不可得。一个都没得到、不成立，而且发现原来一切法在显的当下就是空。哇，原来显就是空！众生是被显而有自性的颠倒执著骗走了。所以到今天还在轮回的迷梦当中，还在颠倒梦想当中。

觉悟不是用针在脑袋上扎一个洞，然后里面蹦出一个智慧来，把万法看成了空。佛法的智慧是照见五蕴皆空，这不是比量，不是胡思乱想，也不是推测；而是像拿照相机"嚓"一照那样，照见了五蕴当下就是离戏的大空。

凡夫会认为：世俗中百分之百地有，连佛也否定不了显现的法实有存在。做梦时，梦里的显现是有的。但是醒过来后就清楚知道，梦里的显现不但不实有，而且连假的显现分，也一丝一毫也不可得。

万法是本来不可见，本来不可得，本来就不存在的。并不是说世俗谛中有，然后住到山洞里，悄悄地修了个法，突然就开智慧，万法就消于法界了。

万法显现的当下，本身就是空，所以叫"色即是

空”。并不是被乌鸦吃掉了，或者被小偷偷走了色法，眼前不见了，色法才空。不论你见或者不见，色法都没有任何差别，本来就不可得。如果说见到了就必定有，没见到才说没有。比如能见得到你，所以你有，但是见不到石女儿，所以石女儿没有，这是不对的。这就像一个人说：我在梦里见到了他，所以他有，没在梦里见到你，所以你就是石女儿一样。这样人家会以为说的人精神出问题了。

在中观师讲究竟实相的时候，你说眼睛看到了，能摸得到、感觉得到，这就是颠倒梦想的结果。在真正抉择胜义中诸法空性的时候，眼根、耳根、鼻根这些都不是正量，而是非量。这就像有人醒过来说有石女儿，因为昨晚梦到了一样。但是梦里什么都是假的，不能作为根据。同样，万法都是假的，是虚妄的相，说这些相是成立的，则根本不合理。

不是前面有，后面消失了，才叫空；也不是名言中有实法，用非常厉害的胜义正理，像锤一样把它们给粉碎了，像大风一样吹走了。很多人不理解显现本来是空，认为胜义中是空，世俗中百分之百有，而且是实法。在胜义正理面前，不管说胜义中不存在，世

俗中存在，还是胜义中存在，世俗中不存在，这样分开二谛，就已经出了严重的大问题。这就像说兔子头上，长了两个角一样，而且还说一个长，一个短，这是非常荒谬的。

这样在用中观应成派理论抉择时，还去分开二谛，就谤了一切万法的实相，谤了圣者根本慧，产生了万法永远不会空等的过失。

大中观根本不分二谛，直接宣说众生和佛不二，轮涅不二、世俗与胜义不二、显的当下就是大空。没有这样了达，虽然学的是大中观，但最多也只学到自续派的单空正见。会说名言中有显现，胜义中是不存在的空。本来存在与不存在都是没有的，胜义中不存在也是戏论，对不存在有执著，也是颠倒的执著，不符合万法的法性，根本不是万法的如来藏本性。所以再怎么建立，从究竟上来讲，也属于所知障的范畴。如果究竟实相中分开二谛，佛就应说“世俗中的色法即是胜义当中的空”，但是佛没有这样说，直接说了“色即是空”。

应成派大中观直接介绍诸法当下就是离一切戏论的大空，所以跟顿门比较接近。

前面已经讲完了略说与广破，下面讲第三科。

辛三、结说所见境不成

经过以上分析，已经知道色境不成立，但是有人仍然耽著有所见境，对此圣天菩萨作了这样的遮破：

由所见生故，此瓶无少德，
故如所见生，其有性非有。
唐译：
（瓶所见生时，不见有异德，
体生如所见，故实性都无。）

难词释义

所见：即是已由眼识所证的境。

其：指瓶子。

颂文直解

总之，如果承许彼色是所见境，则在有境之识尚未遇到色前，瓶子等色已经成为所见，并不合理。因此在识遇见之前，瓶子等色并非为所见，否则盲人前的瓶子都成了盲人的所见了。而承许所见是在识遇见后新生的话，则因为所见之境是新生的缘故，之前的瓶子对此所见境没有丝毫的作用、功德等。是故，就

如所见需前无而新生的一样，之前瓶子的自性也并不成立。

（唐译：瓶子在烧制时，会出现红色等的德〔特征〕。可以现见到与之前的德〔特征〕不同。除此之外，没有产生与未烧位时的胚体不同的实句〔实有〕的瓶体。如果有别的瓶子等的实句之体产生，则应如所见的德句〔红色等的特征〕一样，会产生出不同的相。在能烧〔的火）与所烧〔的瓶子〕和合〔也就是接触〕之时，既然没有其他的实句相〔实有的相〕生起，则所谓的瓶子应如空等，没有实有性，也不是色根所取境界，只是分别意识所了知，属于世俗谛，假而非实。）

释义

本颂前两句抉择了所见之境与瓶子等境无关，以此为根据，后两句得出瓶子没有自性的结论。

“由所见生故，此瓶无少德”，是说所见境是新生的，与之前的瓶子是两个不同的法，所以瓶子对所见境并没有丝毫的作用，与功德等。

这里重点要理解的是“所见境”和“新生”。“所见境”仅仅指已经被眼识见到之后的境，并不是一切境都可以叫所见境；“新生”是指新产生的法，既然是

新产生的，那么这个法的自性必然与之前的法不同。

因为眼识能见到的，只是新产生的所见境。这说明所谓之前的瓶子，其实根本没有被眼识见到过。既然没有被见到，就说明了并没有这样的瓶子存在。所以之前的瓶子只是心中的妄计，没有自性。这就是“故如所见生，其有性非有”所表达的意思。

护法菩萨与嘉曹杰大师解释的重点，则有所不同。

这以上破了外的境，接下来破内的根。

庚二、内破根法

有人想：因为眼等根是存在的，而且能见到境，所以色等境必定以自性存在。但这也不应理。接下来圣天菩萨就会让大家认识到，就连人们信赖的这些眼等五根，其实也并不真正存在。

眼等皆大造，何眼见非余，
故业果难思，牟尼真实说。

难词释义

眼等：指眼等五根。

何：为何。

非余：其余四根不能如眼而见。

颂文直解

既然眼等根都由大种所造，在因上毫无差别，那为何只有眼根能见色，而其余四根不能见色呢？可见在胜义的真实中并没有眼等根。而在名言中，眼等根又是往昔业所成熟的异熟果。这深奥难思的业果，唯有佛才能作真实宣说。

释义

本颂前两句否定了眼等五根的自性，后两句回答了由此产生的有关深奥业果的疑问。

大家对自己的眼等五根很信任，世间上也都说“眼见为实”。但是从眼等五根的成因来看，它们并不值得信任。因为“眼等皆大造，何眼见非余”？就是说，既然眼等五根都是四大种所造的，构成它们的材料是一模一样的，那为什么只有眼根能见，其他根都不能见呢？理应所有五根同样都能见、都能闻、都能嗅、都能尝、都能觉才对。这说明眼等五根仅仅是不作真实观察时的名言安立，并不真正在胜义中成立。因此，不能执为具有真实之义。

对此有人会问：既然没有真正的五根存在，为什么经中又说五根是过去业的异熟果呢？答：这里主要

在观察法的自性。虽然按前面的分析，五根并没有真实、确定、不变的自性，但是这并没否定它们会因业力成熟而随缘产生。所以从世俗业果上来说，五根又具有功能，是如幻地存在的。

问：那么业是否有自性，是否在胜义中存在？如果是的话，作为业果的五根也同样可以在胜义中存在了。答：业也无自性。因为业有自性的话，就会自然保持自性，这样恶业就不会被忏悔清净、善业也不会被邪见等摧坏了；还有，业在成熟后也不消失，将永远不断地成熟下去；或者反过来说，业永远不会成熟，只会一直保持原貌。但这都明显与名言中的因果事实相违，所以说明业必定没有自性。

但是，智者不会把这些见真谛的胜义理，用在观察业等的世俗法上，他们知道世俗上业果是不可思议的，世俗中每个法都是一个个连续产生的幻相。所以圣天菩萨接着说："故业果难思，牟尼真实说。"即业果的来龙去脉，非常深奥难测，只有佛才能真实了知和宣说。

这以上破了外的境、内的根，接下来继续破密的识。

庚三、密破识法

又有人想：眼等五根应该以自性而存在，因为能见到它们的果，也就是眼识等的心识。这也不应理。

智缘未有故，智非在见先，
居后智唐捐，同时见无用。

难词释义

智：此处指识。

唐捐：此处指没有意义。

颂文直解

在以眼根见色之前，因为缺少了增上缘（眼根），因此眼识不可能产生；如果眼识在眼根见色之后产生，那么眼识就没有了意义；第三种情况是，如果承许根识同时产生，则根的生识作用应成无意义，如同黄牛的左右角，互相产生不了作用。

释义

本颂用“破有无生因”的方法，观察了眼根的见与眼识的知产生的不同时间顺序，以此否定了两者是因果关系。并进而否定了以识证明五根存在的可能性。其中第一、二句观察识前根后，第三句观察根前识后，

第四句观察根识同时。

在名言中，识是由根、境和合产生的。因此，识是果，根、境是因。而且从果可以推知有因，就像从烟可以推知有火一样。只要存在识这个果，就可以证明有根、境这两个因。但是在胜义中，也就是在真实的情况下，识与根到底有没有关系，还需要用“破有无生因”进行观察。

首先，观察果在因出现前就有。也就是在根见到色前，识就已经存在，这是“智缘未有故，智非在见先”这两句。就是说，眼根还没有见色，就不可能产生知色的眼识。就像不睁开眼睛，自然就不可能看到东西一样。这个比较简单。

其次是观察果在因出现后才有，也就是眼根见到色之后，才产生知色的眼识。在名言中根境就是这样和合，产生了识。但是现在是在作进一步的胜义观察。既然眼根已经见了色境，那识还需要产生吗？已经不需要了。

第三种情况，是眼识的知与眼根的见同时产生。同时产生，说明它们具有各自独立的因缘，并没有时间产生联系。

根生识的过程，总共有这三种可能性。而经过观

察，根、识之间都不可能形成因果关系，因此也就不可能以识来证明根的存在。

前面分别破除了境、根、识，接下来破除根与识的作业。

庚四、破其作业分二：一、破根之作业；二、破识之作业。

辛一、破根之作业分二：一、破眼之作业；二、破耳之作业。

在眼等五根中，圣天菩萨以眼根与耳根为例，遮破它们能见到外境的色与声音。

壬一、破眼之作业分二：一、广说破理；二、摄义而破。

癸一、广说破理

有人说：眼根是以自性存在的，因为眼根是见色尘这一作业的作者。圣天菩萨从眼根与境是否相遇进行分析，否定了这个观点。

眼若行至境，色远见应迟，
何不亦分明，照极远近色。

难词释义

行：意思是行走，即眼根移动。

颂文直解

眼根见色尘时，要么未与境相遇，要么与境相遇，两者必居其一。首先，未遇不可能，因眼根未行至境处，怎么可能与境相遇而见到色法呢？而且如果眼根真的是与境相遇后见到色，则极远色与极近色都应同样被清楚分明地见到，因为既然已经相遇，就不存在远近的差别之故。

释义

本颂从眼根见到境时是否与境相遇，以及相遇时见远色与近色的时间与清晰度这两方面的差别，来破眼根见到了境。第一句假设眼根相遇而见到境，第二句指出如此则见远色应迟于见近色；后两句假设是同时而见远近色，则见远色应与见近色同样清晰而破。

在世俗中，世间人都说眼根见到了色尘。关于这点，中观宗在不作观察的名言中，也会随顺世间的无患根识所见而作虚假安立。但是在解释胜义真相时，就不能随顺名言，而要对眼根到底能否见到色尘，作彻底的观察。

现在要破的是对眼等的执著，不管你认为它们在名言中存在，还是在胜义中存在。凡是对眼根等有执

著，认为它们的相存在，这在胜义面前来讲，是非常严重的问题。必须要作彻底的观察，要抉择为如石女儿一样，根本不存在、没有自性，完全是离四边八戏的大空。

学中观的时候，对显现分不是要修慈悲、修安忍那样，不敢破、不肯破，没有胆量破。不管是对第六意识里的总相，还是对名言眼识等见的所有自相，都要像对破破烂烂的衣服一样，心里能轻松地看破、放下，不执著、不在乎，不去缘这些形形色色的相。产生种种的分别念，都能回到完全不分别的寂静、离戏、空性的正见当中。

在名言中，知道显而空、空而显的缘起性空之理。这样，在面对万法的时候，你就会有智慧的证量，能感动自己、感动他人，不起执著和烦恼。

并不是说眼根等世俗法在名言中以自性有，然后在胜义中用炸药、定时炸弹等把它们摧毁了。

万法在名言中的显现也是自性空，并不是显现出了真实有的东西。接受不了自性空的时候，就会找一大堆的借口，分开二谛。这是放不下对名言中眼根等的执著。因为万法是一真法界、万法是不二的，在不二中分出二谛，这从一开始就出了问题。这不是抉择

大乘佛菩萨根本慧定的境界，最多只是学道的圣者菩萨如梦如幻的后得位。

那么如果眼根要能见到境，眼根必须与境相遇，否则怎么能说见了呢？但是眼根要遇到境，也就是“眼若行至境”的话，就会产生下面两个过失。

第一个过失，是“色远见应迟”。因为色有远近的距离，有的色，比如像月亮、星星，距离非常遥远。那么由于眼根要行到色的面前，才能见到色，这样近距离的色，很快就能见到；而远距离的色，要等很长时间才能见到。但事实上呢？大家看远远近近的色法，都能同时看到，没有迟早的区别。比如晚上抬头看星星、月亮，你不可能站在那里，除了夜色，什么也看不见，等了几分钟后，才有一颗星星突然出现；接下来，才陆陆续续出现了一些星星。实际情况并不是这样，你只要放眼看去，马上见到了夜空里所有的星星。因此“眼若行至境”肯定不合理。

不但如此，还有第二个过失，即“何不亦分明，照极远近色”。因为无论远近，眼根都是直接与境接触后见色，那么不管远远近近的色法，都应该看得同样地清晰。比如看远处山坡上的一只羊，应该就像看眼前的羊一样清清楚楚。这样也就不存在近视眼和老花

眼的区别了。但这明显违反了名言中的事实。

所以，从见色的速度与清晰度这两点，就可以知道眼根不可能行至境，也就说明眼根并不能见到境。

接下来，圣天菩萨进一步说明眼根不可能行至境。

若见色眼行，其行则无德，
或名所欲见，言定则成妄。

唐译：

（若见已方行，行即为无用，
若不见而往，定欲见应无。）

难词释义

或名：这里指反过来说。

颂文直解

如果眼根已经见到了色，然后再行，则这样的行，已经没有任何的功德（必要）。或者反过来说，眼根未见到色，则眼根没有所欲见之境，那眼根该往何处行呢？你说往哪个方向决定能见到，则成了妄语。

（唐译：眼根本来为了见色，而行至于境。倘若色已见到，则再行又有何用？况且见了后再行，也违背了眼、耳需要与境相遇后才能生识的所立。同样也不能说眼根不见而往，因为这样没有所欲见的色，那

眼根该去哪里呢？）

释义

本颂假设眼能行至境，然后通过分析是见境后行，还是未见境而行这两种情况，来否定所作的假设。

“若见色眼行，其行则无德”，这是说如果眼根见色之后再行至境，那么这个行就没有任何功德，也就是没有任何的作用。这是因为行的目的本来就是去见那个境，既然已经见到了，还有什么行的必要呢？

那么反过来是否就合理了呢？大家再一起来看：“或名所欲见，言定则成妄。”如果眼根预先没有见到境，就不会知道境在哪里，这样还说眼根有所欲见之境，这就变成了妄语。原因很简单，眼根没有见到境，因此不知道境在东南西北哪个方向，距离有多远，于是它就根本不知道去哪里看。就像一个盲人，他不知道周围有什么东西，也就无法行走一样。

这样通过一正一反的观察，就进一步说明了没有眼根遇到境这回事，也就说明了眼根无法见到境。

那么，如果眼根没有与境相遇，是否能见境呢？

若不往而观，应见一切色，
眼既无行动，无远亦无障。

颂文直解

如果许眼根未行，也就是根境未遇，这样也能清晰见到色的话，则应成一切众生都能清晰见到色了。并且，因为眼根无有趋向境的行，但又能分明见到色故，则应成极远之境也明显见，以及无有被障蔽之境。

释义

本颂前两句指出，眼未趋至境前即能观，会产生一切众生都能明显见一切色法的过失。后两句解释了理由。

“若不往而观，应见一切色”，这是说，如果眼根不需要到境的前面，就能见这个境，那么一切的色法，应都能被它任运见到。为什么这样说呢？“眼既无行动，无远亦无障。”就是说，如果眼根一点都不需要行，就能清晰见到一切色法，这说明相对于这个眼根来说，一切的色法，已经没有了远与近的区别。也没有是否被障碍、覆盖的区别，都应一模一样被清晰见到。

而这明显是违反众生的现量，因此眼根“不往而观”也被破除了。

又有人想：不需要作前面那样的细致观察，因为

就像油灯的自性是光明，能遣除黑暗一样，眼根的自性是见，故应许眼能见境。圣天菩萨回答说：

一切法本性，先应自能见，
何故此眼根，不见于眼性。
唐译：
（诸法体相用，前后定应同，
如何此眼根，不见于眼性。）

难词释义

自能见：在自己身上能被见到。

颂文直解

一切法的本性，就如火的热性一样，首先应在自己身上能被见到。但为何眼根不能见到眼根的自性呢？也就是说，应成眼根首先能见自性。

（唐译：诸法的体、相、用在任何时候都应相同，眼根以见为体，这个体也应任何时候都相同。即使在无对境时，见的功能也应不变。但因为此时无境可见，故应以眼的自体为所见境。如果此时眼不能见自体，则在有对境时也同样不能见。）

释义

本颂破见是眼根的自性。前两句提出一个自他共许的立宗，即一切法的本性，首先必须体现在自己身上。后两句以反问的方式，指出眼根不能自见，因此否定了见是眼根的自性。

“一切法本性，先应自能见”，是说一切法的本性，首先必定体现在自己身上。比如说檀香能使其他树木染上香气，这是因为檀香自己具有香气；又比如火能烧饭、取暖，也是因为火本身具有热性。

那么如果眼根的自性是见的话，首先应该能见到眼根自己。但是“何故此眼根，不见于眼性”？大家知道，眼根能见远处的色，但是不能见近处的眼睑，更不能见到眼根自身。在不能见自身这一点上，眼根与没有见性的泥土、石块是一样的。这说明见不是眼根的自性。

癸二、摄义而破

有人想：尽管眼根没有见的能力，但是当根、境、识三者聚集在一起时，由此聚集之力，就会有见境的作业产生。

对此，圣天菩萨反驳说：

眼中无有识，识中亦无见，

色中二俱无，彼何能见色。

唐译：

（眼中无色识，识中无色眼，

色内二俱无，何能合见色。）

颂文直解

因为眼根是色法所造，所以眼根中无有识；而识中也无根故，它们都不会有见的作业；境的色法中不会有眼根与眼识。这三者都是互不相同的法，即使和合在一起，也不可能见到色法。这就像三个盲人聚在一起，仍然不可能见到色法一样。

（唐译：眼、色、识这三个法都不相同，互不相容，所以不可能有见的作用产生。三种法聚合一起时，它们也没有发生改变，所以怎么可以执有见之作用产生呢？）

释义

本颂前三句分别阐述根、境、识三者各不相同，第四句否定它们的和合能具有见的功能。

“眼中无有识”：眼是眼根。眼根是四大所造的色法，它不是识，不能像识一样去了别境，所以说眼中

无有识。

“识中亦无见”：识虽然能了别，但是眼识不是色法，在眼识之中没有色法的眼根，所以它就像一个盲人一样，见不到任何的法。

“色中二俱无”：色中既没有眼识，也没有眼根，所以更加不可能见。

因为这三者都各不相同，而且都不能见到色法，那么当三者和合在一起的时候，当然也不能见到色法。就像三个盲人聚在一起，他们仍然是盲人，不可能见到色法。

前面破了眼根的作业，接下来破耳根的作业。

壬二、破耳之作业

通过前面的分析可以知道，在了知诸法显而无自性的本性后，就知道没有可以被见到的色境。接下来就要分析，也没有可以被听到的声音。

世间人都认为听到了声音。比如现在，大家会觉得我说法的声音，通过网络、喇叭等方式，传到了你的耳根里，然后你实实在在地听到了。平时大家没有怀疑过这个过程的真实性，下面圣天菩萨就帮我们逐

一分析，让大家发现原来真相根本不是这样的。

大家知道，声音的源头，必须离开耳根一段距离，才能被听到。但这样就出现了一个问题：声音是到达耳根时被听到的呢，还是到达耳根之前就已经被听到的？对这两点进行观察，就可以揭开声音的真相。下面圣天菩萨先来分析第一种情况。

若声说而行，何不成说者，
若不说而行，何缘生彼解。
唐译：
（所闻若能表，何不成非音，
声若非能诠，何故缘生解。）

难词释义

生彼解：生起这是声音的知解。

颂文直解

如果声音在行进的过程中，一直在说（一直在发声），那么声音不就变说者了吗？而如果声音在行进过程中，一直不说，那么又以什么因缘，能知道这是声音呢？

（唐译：所听闻到的声音，是无分别识所了知的

自相，所以并不能表义。若能够表义，则已失去了声音的自性。而如果声音确实不能表义，则不应该缘声音而生起知解。）

释义

本颂观察声音行至耳根的过程中，是否在发出声音。前二句假设在行进过程中有声，则具有声音失去自性，成为发声的说者的过失；后两句假设行进过程中无声，则同样具有失去声音自性，具有无法被知解的过失。这样就遮破了声音是行至耳根时才被听到的可能。

世俗中的声音可分为“有情名”声与“非有情名”声。“有情名”声，是指能表示意义的声音，既包括有情所说的话，也包括电脑、电视机、电话等“化人”所说的话。“非有情名”声，是指不能表示意义的声音。本颂是破除声音能表示意义，所以偈颂中的声音是指“有情名”声。偈颂中的“说”字，也表示这是指“有情名”声。

那么当耳根听到“有情名”声的时候，这声音还在说吗，也就是还在响着吗？如果在响着，那就是声

音一路上都在自说自话。这就是“若声说而行”的意思。

但这样产生了一个过失，即“何不成说者”。意思是这样声音不就变成说话者了吗？但是声音本身就是被说的，不可能自己发声，变成能说者。所以说“若声说而行”是不可能的。

那么反过来说，“若不说而行”，也就是声音是静悄悄地行进着的，是否可以呢？也不行。因为这样的过失就是：“何缘生彼解”。也就是说，当声音到你耳根的时候，你什么也听不到，静悄悄地，那你的耳识凭什么来知解这是声音呢？可见“若不说而行”也不对。

现在人们说声音是通过空气的振动而传播，这种说法就属于“不说而行”这种情况。当声音传递到耳根时，仍然只是空气的振动，那么就应问这个问题：“何缘生彼解”？也就是耳根只感受到空气的振动，这里面根本没有声音，所以耳识怎么可能生起这是声音的知解呢？

所谓的声音，必须要行进到耳根才能被听到，而在行进时，只有说或不说，也就是响或不响这两种情

况。但是这两种情况都不符合正理，所以就彻底否定了声音是行进到耳根时才被听到的可能性。

不但如此，如果认为声音是行进到耳根时才被听到，还存在着下面两种过失。

若至耳取声，声初由何取，
声非单独至，如何能单取。
唐译：
（声若至耳闻，如何了声本，
声无顿说理，如何全可知。）

颂文直解

如果声音到达耳根时，才被耳识取到，那么第一刹那的声音，没有与耳根相遇，如何能被耳识取到呢？而且，声的自性是由九事所构成，声尘并非独自到达耳根，所以怎么能只单独取声尘呢？

（唐译：如果声音离开了发声者（本），来至耳根，才被听到，如此则又如何知道谁是发声者？另外，声音并非顿时而说，因此耳根也非顿时而闻，如此耳识岂能全都了知？）

释义

本颂前两句从声音到达耳根时才被听到，指出了

初始时的“声音”并不是声音。后两句以声由九事所构成，指出应非只有声音被取到，以此否定所取的境是声音。

“若至耳取声，声初由何取”，是说如果声音到达耳根之时，才被取到的话，就意味着声音在刚被说出的时候，并没有被耳根取到，这样就不能断定那是声音。并且，这个时候，也没有被其他的根取到，这就说明这时,真实中并没有产生任何东西。

比如说，大家现在看法座上的我，一直在开口说话，就觉得我肯定在发出声音，而且认为耳根里也确实听到了声音。因此大家一点都不怀疑，认为听到的，肯定是我说出来的声音。但是在我说话的第一刹那，你根本没有听到，你的其他根也没有感受到声音。所以你没有任何理由来断定是我在发出声音。假如现在有人用电脑来播放模拟我的声音，同时我只是动动嘴，假装说话的样子，你一定会认为这是我说的。这个例子就充分说明了，大家无法直接取到刚开始第一刹那的声音，那么也就无法确定那是声音了。

而且，所听到的声音，是否仅仅只是声音呢？其实并不是。大家知道，五尘中的色、香、味、触都是由八事构成的，即地、水、火、风、这四大种，加上

色、香、味、触这四事。那么声尘，则是在这基础上，再加上一个声，共由九事所构成。所以圣天菩萨说:“声非单独至，如何能单取。”就是说，声音传过来的时候，不是只有一个声音，而是九事一起成群结队过来的。因此要取境的话，就应同时取到色、香、味、触，而不能仅仅只是听到声音。也就是说，声音不仅仅能被听到，也应该能被看到、嗅到、尝到、触到。但是由于声音只能被听到，所以说这个声音，并不是真正九事所成的声音，只能是意识的虚妄分别而已。

进一步来说，“若至耳取声，声初由何取”还有更大的过失，圣天菩萨接下来作进一步的分析。

声乃至未闻，应非是声性，
无声后成声，此定不应理。
唐译：
（乃至非所闻，应非是声性，
先无而后有，理定不相应。）

颂文直解

在声音被听到之前，如第一刹那等，应非具有声音的自性。而先前无声，后在耳根中突然就变出了声音，这绝对是不应理的。

（唐译：在耳根听到之前，所谓的“声音”并不具有声音的自性，而先前没有声音的自性，后来突然产生声音的自性了，这绝对是不应理的。）

释义

本颂在前一偈颂的基础上，进一步否定了声音的存在。前两句指出未被听到，就不具备声音的自性，后两句指出没有声音不可能变出声音。

前一颂的“若至耳取声，声初由何取”，说明了在发声的第一刹那，并没有声音。那么第二刹那呢？也与第一刹那没有区别，同样没有声音，这样直到被听到之前，都不可能有声音。这就是“声乃至未闻，应非是声性”的意思。

那么被听到的时候，是不是就能被证明是声音了呢？这也不可能，因为“无声后成声，此定不应理”。就像香尘、味尘等，不可能改变自性，变成声尘。同样，根本没有声音，忽然有了声音的自性，这也是不合道理的。

这样实事求是地说，所谓的声音，不管你听得多么的真真切切，实际上根本没有自性，是空无所有的。《佛说决定毗尼经》中说：“若有所闻诸好声，生已即

灭无有闻，推其去处不可得，因分别故起声想。”这就明确开示了声音仅是众生分别出来的虚妄相而已。

《方广大庄严经》中也开示了声音实际是由众缘和合而产生：“譬如咽喉，及以唇舌，击动出声。一一分中，声不可得，众缘和合，有此声耳。”经中紧接着还教导了观察无声的方便：“智者观声，念念相续，无有实法，犹如谷响，声不可得。譬如箜篌，弦器及手，和合发声，本无去来。于诸缘中，求声不得，离缘求声，亦不可得。”大家结合这些佛亲口宣说的金刚句，来反复思维现在所学的内容，一定能够破除对声音的执著。

这以上通过破除根的作业，揭示了无境的真实性。下面进一步破除识的作业，来揭示无境的真实性。

辛二、破识之作业分二：一、破无分别根识之作业；二、破分别意识之作业。

“无分别根识”就是前五识，它们只有自性分别。也就是说，它们的自性即是直接了别各自相应的境。“分别意识”即第六意识，它除了自性分别之外，还有计度分别（即计较推度未现前事的差别），和随念分别（即追忆过去的六尘之境）。

壬一、破无分别根识之作业

小乘经部认为，识有取境的作用，这说明色等外境是存在的。这也不合理。

心若离诸根，去亦应无用，
设如是命者，应常无有心。

难词释义

去：前去境处。

命者：指有情。

颂文直解

心如果离开了眼等五根，则即使前去五境之处，也毫无作用，因为此时心已经失去了取境的功能之故。假若心离诸根仍然能取境，则具命之有情应永远变成无心的色法。

释义

本颂前两句否定了心能离根而取境。后两句反过来，假设心能离根取境，则会导致众生无心的过失。

这里的心不是真心，而是世间众生所执著的妄心，也就是识。识取境时，需要有根的辅助。而境在身外，根在身上。这样识取境时，就需要根离开身体，去到

境的地方。但是根怎么可能离开身体呢？身体又叫根身，没有了身体，根也就没有了。所以说“心若离诸根，去亦应无用”。没有了根的识，只是一个光杆司令，起不了取境的作用。

比如离开了眼根，能生起眼识吗？不可能。否则大家就没有视力的好坏差别，甚至盲人也都能见到色境。再比如离开了耳根，也不可能生起耳识，否则耳根损坏的人，也都能清楚听到声音。

“设如是”，这是反过来，假设识离开了根，也能照常取境的话，那么就有“命者应常无有心”的过失。为什么这么说呢？因为境的数量不计其数，非常多。而识又不需要根来辅助，这样识就有取不完的境，只能永远在外面忙着取境。这样一来，身体里就没有了识。而没有了识的身体，只剩下四大所成的色法，就变成了像石头、柱子一样的无情物。

从这以上对根、境、识真实性的观察，可以发现识无法真正取境，因此不能以识来证明色等外境的存在。可见它们都没有自性，只是假立的名称而已。

壬二、破分别意识之作业

如果确实如前面所说，没有色等诸境，那么一切

有事不也就没有了吗？圣天菩萨接着开示说：有自性的有事当然没有，但无自性的有事可以有。这种无自性的有事，是由想蕴安立出来的。

令心妄取尘，依先见如焰，
安立诸法义，是想蕴应知。

颂文直解

想蕴令心妄取五尘，就像将阳焰见为水一样。将先前眼识等所见之义，虚妄安立为诸法之义，应知这个安立者，即是想蕴。

释义

什么是“想”？“想”是心所，也是五蕴之一。《成唯识论》中说：“想，谓于境取像为性，施设种种名言为业。”就是说，“想”就是先取境的相，然后再对所取的相，安立上各种各样的名称。比如对青色，先像照相机拍照一样取下它的相，然后再对这个相安立上青色的名称。

“令心妄取尘，依先见如焰。”眼识灭时，眼根与色尘也同时灭去。而眼识之前所见之义，则由意识获取。那么意识又如何取已灭之义呢？这就像阳焰无有丝毫水的成分，但是以因缘之力，意识可以产生出水

想。同样地，对于已灭而无自性的法，也可以分别出这是黄色、那是蓝色；这个比较悦意、那个不悦意等等的差别，并安立名称。

“安立诸法义，是想蕴应知。”那么诸法之体等的差别，是众生的意识安立出来的，而并非以法的自性而成立。从色乃至一切智智之间的诸法，都是意识虚妄安立的。那么，为什么意识又可以被称为想蕴呢？月称菩萨解释说：意识是安立诸法的因，并且与想蕴有五种共同之处（就是说，心王与心所有相应五义，也叫平等五义，即：所依同、所缘同、行相同、时同、事同），想蕴取这个相、取那个相，与意识配合得非常好，所以意识也就被叫做想蕴。

又有人想：想蕴能安立诸法，所以必定是实有的。对此圣天菩萨回答说：

眼色等为缘，如幻生诸识，
若执为实有，幻喻不应成。

颂文直解

依于眼等根及色等尘为缘后，生起仅为如幻、非为真实的诸识。然而，如果执著诸识实有，则不应将它们说为如幻。而正因为识是如幻的，所以与识相应

的想蕴也是如幻的。

释义

本颂第一句分析诸识生成的因缘，第二句得出诸识如幻的结论，第三、四句以反面成立。以此则证明了与识具有五种相应之义的想蕴也是如幻的。所以，虽然识或想蕴能安立诸法，但仍然是如幻的，并不是说只有实有的识或想蕴才能安立诸法。

“眼色等为缘，如幻生诸识。”识是根与境和合后产生的，比如眼根与色尘相和合，就产生了眼识。那么，为什么说产生的识是如幻的呢？这是因为，识生起时，并非从已灭的根、境中生起，因为已灭的法并没有作为因的功能；识也不是从未灭的根、境中产生，因为未灭的根、境，与识同时存在，双方未形成观待，不能成为因果关系。所以，并没有产生过真正的识，仅是众生迷乱的显现而已，因此说必定是如幻的。

“若执为实有，幻喻不应成。”如果识是实有的，那么经中就不会把识说成如幻了。如《五蕴譬喻经》中就明显开示了识是如幻的：“观色如聚沫，受如水上泡，想如春时焰，诸行如芭蕉，诸识法如幻。”

这一品是专门引导内外空真实性瑜伽，这以上已

阐明了胜义空的真实性，接下来要阐明的是世俗如幻的真实性。也就是说，想蕴或意识都是如幻的，以此所安立的一切也都是如幻的。所以面对万法的时候，不需要加简别，说胜义中才空，世俗中不空。不应该舍不得空，放不下执著。看外境时，就像房子里通过玻璃窗，里里外外通彻地看到，应该是这样无自性、空性的境界。见、闻、觉、知都应在空性的状态中，轻轻松松地，没有障碍，没有不寂静、挂碍、遍计。在心里有动摇、干扰的状态下，万法的真相就看不到。

学了中观之后，就要知道不是胜义中去破一个什么东西，除了所见的形形色色万法外，哪里还要另外去破一个东西呢？如果认为要等到胜义中才去破一个东西，这就说明根本还没有学到中观空性的究竟含义。其实显就是空。一切形形色色的万法，在见的当下，在缘起显现的当下，就要里里外外、上上下下观察，见到它的自性就如水月一般，或者如彩虹，或者如看电视、电影，或者如做梦一样，当下就是如幻。这样把所破的显现法看破了，放下了对它们的执著，才叫做看破、放下。

戊二、明世俗如幻之真实性分二：一、明希有名言幻法；二、明能表彼理譬喻差别。

己一、明希有名言幻法

有人问：按照上面的观察，根是不能取境的。但另一方面，眼识却又是依靠根、境之缘而生起，这不是极为奇怪的事吗？对此圣天菩萨回答说：

世间诸所有，无不皆难测，
根境理同然，智者何惊异。

颂文直解

世间所有的事，都难测度，根境和合而生识的道理，也同样难测度。智者对此怎么会感到惊异呢？

释义

本颂前两句讲世事本来就难测度，第三句讲根境和合生识也不例外，第四句讲了达万法无实如幻的智者，对此并不惊异。

“世间诸所有，无不皆难测”，是说世间上的所有事，都是分别心难以理解的。比如正灭的种子中，可以生出芽来；又比如，某个业灭后，纵然经过了漫长的时间，也能生出异熟果来；以及用离一多因观察瓶

子，发现根本没有瓶子，却又可以装水、插花等等。

“根境理同然，智者何惊异。”根、境和合生识，也是同样的道理，虽然根取不了境，但是根又能与境和合，产生出识，而智者对此却并不感到惊奇。因为智者了知了一切法都无实有之基，都无自性，都是分别识的妄现。再稀奇的事情，只要因缘聚合，都能显现出来。这是名言万法的规律，就像火是热的一样，这是很正常的事。

己二、明能表彼理譬喻差别

下面圣天菩萨用各种譬喻来形象地表示如幻的世俗万法。

诸法如火轮，变化梦幻事，
水月彗星响，阳焰及浮云。

颂文直解

如是世俗的一切法，显而无自性，犹如火轮、三摩地变化、梦的显现、幻事、水月、彗星、大山谷的回响、误认为水的阳焰、误认为山的远方浮云。同样，三有的显现，与此等完全相同。

释义

世间诸法，本不成立，无法用语言表示。但在分别识前，却又以各自的因缘而幻现出种种的幻相。佛法中用各种譬喻，来形象地表示这些幻相。下面根据偈颂的内容，一一进行解释。大家在听的时候，重点要落在幻上，要深切领会譬喻里所表示的幻的含义。

“火轮”：快速转动火把时，可以看到一整个火轮，但是这火轮纯粹是颠倒所见，毫无自性。

“变化”：瑜伽师住于三摩地，变化出的幻人，能作各种动作。他人颠倒地见其为真人。但是瑜伽师知道这些幻人没有心、心所，没有根，并不是真正的人。

“梦”：梦中有身，也有心、心所，并颠倒执著有我，但醒来后，就知道并非真实存在。

“幻事”：幻师所变的幻女，使不知真相的人颠倒迷乱，但并无丝毫的真实性。

“水月”：水中的月亮，丝毫没有真月的成分，但由于缘起，使愚人颠倒见为真月。

“彗星”：在藏文译本中是“尘雾”，即某些时间、地点里出现的尘雾，远远看去，会被误认为是烟。玄奘大师翻译成“彗星”，可能是梵文版本不同，有可能是因为彗星的尾巴看起来像烟，与尘雾有相似之处。

“响”：空谷里的回响，会被愚人误认为是真实的声音。

“阳焰”：阳光照射而形成的阳焰，并没有水的自性，但会令远处的人产生是水的错觉。

“浮云”：远处的浮云，会被误认为是山等的样子。

有关这些比喻，佛在《月灯三昧经》等经中有广泛的开示。[12]

这样就学完了这一品——“破根境品”。现在大家对《心经》里的“是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界”所讲的意义，应该有了更深的认识。大家反复闻思，反复串习后，就能逐渐体会到见山没有山，见水

12 《月灯三昧经》中，与本颂相关的譬喻有：
“譬如有童女，夜卧梦产子，生欣死忧戚，诸法亦复然。”
“如人梦行淫，寤已无所见，愚爱终无得，诸法亦复然。”
“如幻作多身，谓男女象马，是相非真实，诸法亦复然。”
“如净虚空月，影现于清池，非月形入水，诸法亦复然。”
“如人在山谷，歌哭言笑响，闻声不可得，诸法亦复然。”
“譬如春日中，辉光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦复然。”
“见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。”
“如虚空无云，忽然起阴曀，知从何所出，诸法亦复然。”
“如焰寻香城，如幻事如梦，观行相空寂，诸法亦复然。”

没有水，见瓶子没有瓶子，听声音没有声音等等的真实境界。形形色色的瓶子、柱子、山河大地等的万法不会有改变，但是修行者的心会有天翻地覆的改变。大家原先认为见到的万法都是实实在在、千真万确的。学了中观后，就知道没有真的东西被听到、看到等等。

实有这个问题不是出在境上，而是无明颠倒执著出来的。大人看电视、电影、游戏时，不会像小孩一样认为是真实的。同样地，你的中观正见生起来后，不需要想一切的办法，把眼前的东西都埋到地下，或者请三宝、请护法神拿走。想让眼前不出现万法，也不需要用这样头痛的方式来对治烦恼。而是当下就体会到见山没有见到山、见水没有见到水、见瓶子没有见到瓶子、听声音没有听到声音等等的境界。

这样就会对持守戒律，对治烦恼，以及发普贤大愿，顺利往生极乐净土等等殊胜的修行，产生出极大的促进作用。

破边执品第十四

通过前一品的学习，大家已经清楚地知道无论是外境，还是有情的根、识，都是众生的无明分别、增益出来的。因此在众生的心识前，似乎显现了万法，但其实都是空的，一点都没有自性。就像水月，看起来是显现了，但是显现的当下就是空的，没有一丝一毫自性的存在。这就是中道而观的中观见。但是世间众生执著万法为实有的习气非常重。所以在这一品中，大慈大悲的圣天菩萨对万法的实有再次进行深刻而广泛地遮破。

所谓万法的实有，就是认为万法是实实在在、真实不虚的。与万法显而无自性的真相相比，就可以很明显看出这种见解偏离了中道，滑到了有边，所以必须要破掉这种边执。

丁三、特说离边空真实性之瑜伽分二：一、正说；二、别说有为法远离生边真实性。

戊一、正说分二：一、略明其体；二、以因广明。

己一、略明其体

前一品结尾时说："诸法如火轮，变化梦幻事，水月彗星响，阳焰及浮云。"有人就产生这样的疑惑：难道这个世界上有自性的事一点都没有吗？对此圣天菩萨回答说：

若有任何法，都不依他成，
可说为实有，然彼皆非有。
唐译：
（诸法若实有，应不依他成，
既必依他成，定知非实有。）

颂文直解

如果有一个法，不依赖任何其他的因缘而成立。这个法才能被称为实有的法。但是这样的法任何地方都不可能存在。

（唐译：如果一切法的性、相都实有，应不依赖其他的法就能成立。既然色等的法都必依赖他法方可成立，如此岸、彼岸互相依赖，则可定知一切法都非实有。）

释义

本颂前三句阐述了实有的法相，第四句否定了诸法实有。

要破实有，首先要知道什么是实有。平时大家说一个东西实有，就是认为这个东西是实实在在、真实存在的。比如说现在经堂里看到的佛像、柱子、道友，大家会觉得是实实在在的。听到我在讲法的声音，也是实实在在的。这是世间人对实有的直接认识。而这里，圣天菩萨归纳的关于实有的法相，非常严谨，是说“若有任何法，都不依他成，可说为实有”。意思是说，一个法的实有，就是指这个法不依赖于任何其他的法，能独立地存在。

比如说，大家手上的念珠，刚买的时候，是新的，现在念久了，线都断过几根了，但你会认为还是原来的那串念珠。这就说明念珠不受时间的影响。当念珠散开了，你会想：这是我的念珠散开了。当你用新的线，重新串好后，会觉得念珠被修好了。这就是你所认为的这串念珠的实有。

一个法能独立存在，其他的法就不可能对它产生作用，这就意味着它与其他法没有任何关系。比如，你认为这个念珠是实有的，就意味着它在各种因缘条件下，都是一样的、不变的。这就像线断了、用久了这些因缘条件，对念珠都没有发生过作用一样。

这种实有、不变的念珠，其实只存在于你的分别

心里，真实中是根本没有的。每个人手里的念珠，每时每刻都是不同的，都在被周围的因缘条件影响着。这个世界上，根本找不到一个不受其他因缘条件控制的法，所以圣天菩萨最后一句说："然彼皆非有"。

下面以瓶子为例，来讲解为什么"不依他成"的实有法是没有的。

己二、以因广明分三：一、说观察体之离一多因；二、说观察果之破有无生因；三、说观察一切之缘起因。

庚一、说观察体之离一多因分三：一、略说观察；二、广明其理；三、摄要而说。

一个法若是实有，要么以完整一体的方式存在，要么以多体组成的方式存在，除此不可能有第三种情况。一切有为法都可以被细分，通过细分，可以发现一体的实有法不存在，多体的实有法也不可能存在。这种细分的观察方法，就是中观共同五大因中的离一多因。用离一多因观察瓶子，可以清楚地知道，所谓实实在在的瓶子，从来没有存在过，完全是众生无明的虚妄分别。

辛一、略说观察

现在大家想一想，你认为瓶子实有存在的最大原因是什么？大部分心里都会想：因为我亲眼见到的，如果加上用手摸一下，更能感到实实在在的一个瓶子；如果不小心让瓶子砸了脚，那种痛更会让自己感到瓶子的真实性。但是这个见到的、摸到的、砸到的，其实是色尘，而不是瓶子。

在上一品中，通过细分色尘，破了瓶子等的外境。比如通过八事进行细分，以及通过色具质碍性，而分出前、中、后等等，进行遮破。这一品中，圣天菩萨通过观察所执的瓶子与所见的色尘的关系，来破除实有瓶子的存在。就是说，瓶子如果确实是实有存在的话，与色尘就会构成一体、异体的关系。“一体”是指瓶子就是色尘、色尘就是瓶子，它们是同一个法；“异体”是指瓶子不是色尘，它们是两个不同的法。下面就来分析，瓶子与色尘是否能构成一或异的关系。

非一色即瓶，非异瓶具色，
非依瓶有色，非有瓶依色。
唐译：
（非即色有瓶，非离色有瓶，
非依瓶有色，非有瓶依色。）

颂文直解

若说色尘即是瓶子，并不合理，因为它们并不是一体。若说瓶子里有色尘，也不合理，因为它们不是异体。不是依靠瓶子，才有色尘，也不是依靠色尘，才有瓶子。

（唐译：色尘并不是瓶子，离开了色尘也没有瓶子。瓶等与色等之体都非实有，因此也不能成为能依与所依。）

释义

本颂第一句否定了瓶子与色尘为一体，第二句否定了瓶子与色尘为异体，第三句否定了瓶子是因、色尘是果，第四句否定了色尘是因、瓶子是果。

世人对瓶子最普遍的看法，是认为瓶子就是看到的那个东西，这就是“色即瓶”的观点。但它们是“非一”，也就是说因为色尘明显不是瓶子，所以“色即瓶”是不对的。“非一”的理由，是瓶子的色尘是陶瓷、玻璃等材料，这些材料都是由地、水、火、风、色、香、味、触这八事所构成。而瓶子之外的柱子、房子、人身，乃至山河大地都是由同样的八事构成的。这说明它们的色尘都是一样的。所以如果说“色即瓶”的话，那柱子、房子、人身，乃至山河大地都应该是瓶子了。

所以“色即瓶”完全不应理。

否定了“色即瓶”后，世间人就想：既然色尘与瓶子不能是一体，那就是异体。而且这个异体，也不能完全与瓶子没有关系，否则就无法根据色尘来建立瓶子的实有。于是对方就提出瓶子具色，以及瓶子和色是互相依存的关系。这是后三句分别所破的内容。

第二句说“瓶具色”。这就像说某某人有一头牛，人与牛当然是两个不同的法。同样地，既然说“瓶具色”，瓶子与色尘也就应成是两种不同的法。但是这样就违背了它们“非异”的世间共许。为什么这样说呢？因为既然是两种不同的法，那么见到瓶子的时候，就不需要见到色尘。或者说，见到了色尘，但还是没有见到瓶子。也可以说，你拿瓶子去取水的时候，色尘可以留在家里不动。或者说，硬邦邦的色尘掉下来砸到你脚的时候，瓶子还纹丝不动地在桌子上。这些都是违背世间共许的地方，可见瓶子与色尘不是异体，“瓶具色”的关系不能成立。

“依瓶有色”，是说瓶子是色尘的所依，也就是瓶子里住着色尘；“有瓶依色”，是说色尘是瓶子的所依，也就是色尘里住着瓶子。所谓的能依与所依，用个形象的比喻，就是盘子与盘子上的苹果。其中盘子是所

依，苹果是能依。在这个比喻中可以看出，要成为能依、所依，这两个法必须互为异体。就像盘子不是苹果，所以它们才能一方成为所依、另一方成为能依。那么瓶子与色尘要能形成能依、所依的关系，也不可避免地应成为异体的法，但这样就又产生了前面说的违背世间共许的过失。因此瓶子与色尘是能依、所依的关系也不合理。

后三句的破法，都强调实有的瓶、色若是异体，则必须成为别别分开、独立的两个法，才可以分开而取，分开而用。但这些都明显违背了世间共许。

第三、四句，按护法菩萨的解释，分别破的是胜论外道与数论外道的观点。

“非依瓶有色”，破的是胜论外道的观点。胜论外道认为，以瓶等为因，能了知构成瓶子的陶瓷、玻璃等色尘。但这违背了比量，因为从能诠之声来说，人是听到陶瓷、玻璃等色尘的声音，而了知这些色尘，并不是听到瓶子的声音，而了知这些色尘的。从能缘之心来说，色尘由取色的心所缘取，而不是取瓶的心所缘取。所以，瓶子并非是色尘之因。

“非有瓶依色”，破的是数论外道的观点。数论外

道认为，依色法的自性（即苦、乐、舍）为因，能产生世俗瓶等之果。但是这与数论外道自宗所许的观点相违，因为数论外道认为世俗中的瓶子不离苦乐舍，本性即是苦乐舍之故。因此它们并未构成因果关系。

接下来，用离一多因对实有进行深入地遮破。

辛二、广明其理分六：一、破总与别之自性；二、破德与有德之差别；三、破能相与所相之差别；四、破支与有支之体；五、破施设处及假法之安立；六、破聚支及聚之自性。

壬一、破总与别之自性

胜论师认为世界由六句义，即六个主要因素组成。六句义是指：实、德、业、同、异、和合。其中“实”即是组成万法的九种实体，即地、水、火、风、空、时、方、我、意。“德”是实的属性，有色、香、味、触、数、量等十七种。“业”是实所作的行动，有取、舍、屈、伸、行五种。“同”是万法共同的有性。“异”是万法各自的别相。“和合”是指前面五句义互相和合。

胜论师的这六句义是实执邪见的代表之一，是现成竖起了的一个靶子。所以，内道通过遮破这六句义，来破除众生心中的邪见。

这里的“实”，就是本品主要遮破的内容。遮破“实”

的同时，也会遮破其他的五句义。接下来的偈颂，通过遮破“同”，来遮破“实”。

胜论师说的“同”，是万法共同的有，也就是遍于万法的存在，而且这种有都是实有，而不是假有。内道说，既然“同”是万法共有的，那就是一种总相。但是胜论师说“同”是实有存在的，而内道说总相是虚妄分别出来的，是离一切戏论的大空。

经过前面偈颂的分析后，胜论师接受了瓶子与色尘不可能是一体或是他体的结论，但是他们对瓶子的实有执著还未去除。接下来不从瓶子与色上去分析，而是把瓶子与“同”放在一起分析。胜论师认为瓶子虽与总相不同，但却是“同”的“异”，也就是万法共同总相中的一个别相。因为“同”是万法共同的实有存在，所以作为“异”的瓶子也必然实有存在。

对此，圣天菩萨回答说：

若见二相异，谓离瓶有同，

非尔是则同，何不异于瓶。

唐译：

（若见二相异，谓离瓶有同，

二相既有殊，应离瓶有异。）

难词释义

二：即同与异，或总相与别相。

非尔：并非如此。

颂文直解

如果见到总相与别相二者相异，即别相之瓶子之外另有总相。这并不应理，否则总相为何不异于别相之瓶子呢？原因相同之故。

（唐译：如果见到诸法的总相与别相有差异，即是在瓶子等法之外，另外设立了总相。既然见到总、别二相是不同的，即应在瓶子等法之外另外设立别相。）

释义

本颂前两句引述胜论师的观点，后两句以根据相同的同等理遮破。

“若见二相异，谓离瓶有同”，这是引述胜论师的观点。胜论师认为同与瓶子是总相与别相的关系。他们认为这样可以达到两个目的：一是避免瓶子与同是一体的过失；二是又使瓶子与同具有联系，来证明瓶子也是实有的。

“非尔是则同，何不异于瓶”，这是用同等理来破。这里的同等理，是指两者是异体的关系。既然是异体，

那么反过来说，同也应该能脱离瓶子。同就是有，就是存在，存在脱离了瓶子，那么瓶子就变成非有，变成并不存在了。也就是说，胜论师希望通过同的有来证明异的瓶子是实有的，但这实际上恰恰破了瓶子的实有。

壬二、破德与有德之差别

六句义中第二个是德句义。这里“德”的意思，是属性。胜论师认为实句义具有数字等的德，比如瓶子就会有一个瓶子、两个瓶子，甚至成百上千个瓶子等等。这些数等的属性，依于瓶子而有，如果没有瓶子，数等就无处依附了。所以胜论师就以数等的德，来证明瓶子等法的实有。

若一不名瓶，瓶应不名一，
此具非相等，由此亦非一。
唐译：
（若一不名瓶，瓶应不名一，
瓶一曾无合，瓶应无一名。）

难词释义

此：指瓶子

具：即具有，指瓶子等实句义具有一、二等德句

义。

颂文直解

如果实句义与德句义各不相同，因此一不能被称为是瓶子，由此瓶子也不应被称为是一。如果说瓶子具有一，而一不具有瓶子，则两者并不相等，由此也不成立瓶子是一。

（唐译：如果一等数字不被称为瓶子，同样瓶子等名称也不应被称为是一等数字。并且，瓶子等实法居于空处，而一等数字却在瓶子之中，它们所居之处不同，从未曾相合，因此一不能表示瓶子。）

释义

本颂前两句以汇集相违因，破了瓶子等实句义是一、二等的德句义，从而破了瓶子实有；后两句观察瓶子具有一，而破瓶子实有。

“若一不名瓶”，是引述胜论师的观点，即实句义同时也是德句义，但是德句义不是实句义。比如在说瓶子的时候，就意味着也说了数字。说“这个瓶子”的时候，既说到了瓶子，又说到了一个。但是说一、二、三等数字的时候，仅仅是数字而已，并没有和实

句义的瓶子等相连。

但这种观点是不成立的，因为“若一不名瓶”，则说明一、二等数字的自性不是瓶子，说明它们是异体，而不是一体。这样的话，就必然导致“瓶应不名一”，也就是瓶子也不应该被称为是一等的数字。这正好违反了胜论师自己的立宗。

这样就导致不能以德句义来证明实句义的存在。为此，胜论师又提出一个新的观点，就是“此具”。即实句义里具有、包含了德句义。这样就可以说瓶子是一等的数字，并由此用德句义来证明实句义的存在。

这个道理，月称菩萨在《入中论自释》中也有说到：“若计我有蕴者，不异而有，如云天授有色，异性而有，如云天授有牛。”即一法中如果有另一个法，则有“不异而有”，和“异性而有”两种情况。胜论师为了证明实句义是德句义，所以不可能承许两者是异性而有，必然只能承许是不异而有。

不异而有，是说两者需要相等。这里的相等，是相对等、相关、相应的意思。比如心王与心所相应，所以可以说心王具有心所。但瓶子与数字“非相等”，所以没有这种具有、包含的关系。因为瓶子是实句义，

而数字是德句义，它们并不相等，所以不能说瓶子具有数字的属性。既然瓶子里不具有数字，那么也就不能说瓶子就是数字了。

接下来，圣天菩萨又指出，胜论师所说的德句义依于实句义，同时德句义不能依于其他的德句义的观点，是完全错误的。

六句义中的德句义，除了前面提到的数外，还有色、香、味、触、量等等。量是指长短、大小、方圆等等的形色。

若色遍于实，色应得大名，
敌论若非他，应申自宗义。

颂文直解

如果你承许色等的德遍于实法，则实法有多大，色也就有多大，这样应成在实法的大小之外，还有色的大小。如果你说，在你们自宗的教典中，承许德只能依于实法，不能依于另外的德，即色没有大小，但是只有在辩论的对手是自己宗派，而不是其他宗派的情况下，你才可以引用自宗的法义。

释义

本颂前两句指出了实句义与德句义之间的矛盾，

后两句否定了胜论师引用自己的教典作为教证的正当性。

“若色遍于实”，胜论师认为色法是德的一种，德则是遍满于瓶子等的实法，因此色法也就遍满于实法。同时胜论师认为实法有量德，量德就是内道中说的形色，即形状、大小。因为色法遍于实法的原因，所以实法有多大，色法必然也同样有那么大，这就是“色应得大名”的意思。

那么胜论师提出，虽然上面以比量安立了色法的大小，但是在胜论派的教典里，色法是一种德，大小属于量，也是一种德。德不能依于德。也就是同一个属性之上，不能再安立另一种属性。对此，圣天菩萨指出了一条辩论的准则，即“敌论若非他，应申自宗义”。这是说，只有在辩论双方都是自宗，而不是分属于他宗的前提下，才可以引用自宗的法义。如果教义不同，则未取得共许，不能作为教证进行引用。所以在这里，就不能以胜论派的教典作为根据，来否定“若色遍于实，色应得大名”的比量。

前面从总相与别相、德与有德两方面，否定了有自性成立的瓶子等，接下来再从能相与所相进行观察。

壬三、破能相与所相之差别分二：一、正破；二、破答。

“能相”，是指异、数字等的相；“所相”，是指能相所形成的瓶子等事物。有人说：异、数等的能相，能够成立瓶子的实体。即：所相瓶子是有法，所立是决定有，能立是有能相故。下面圣天菩萨首先对此进行遮破，接着再针对对方的回答进行破答。

癸一、正破

非由于能相，能成其所相，
此中异数等，实性亦非有。
唐译：
（有数等能相，显所相不成，
除此更无因，故诸法非有。）

难词释义

异数等：指与数等相异的法。

颂文直解

数等能相，并不能成立瓶子等所相。而离开了数等的法，就更不可能独自存在有自性的法。

（唐译：前面已经辨明了有性、数、色等，不能

显示瓶子等所相。除此之外，无有其余的决定因，可证诸法有实有之体。因此不可说诸法实有，应随世俗，假说非无。）

释义

本颂前两句复述了前面证成的能相不能成立所相的结论，后两句指出在能相之外，不可能有实有法可得。

世间人执著瓶子等诸法实有，但是经过分析后知道，瓶子等的诸法，是由异、数等因素构成。而在前面的偈颂中，已经证实这些因素与实有的瓶子无关，即“非由于能相，能成其所相”。

但是实执深重的人，虽然没有了任何真实的根据，却仍然难以在心中消除有实有瓶子的分别执著。因此后两句说：“此中异数等，实性亦非有”。这是圣天菩萨作的进一步点拨，意思是：除开能相的异、数等等的因素，怎么还可能再找到所相的瓶子等东西呢？这样一说，大家就明白了。在这种情况下，还坚持说有瓶子的体的话，就是抛开了一切因素，自己凭空创造了一个瓶子。这就完全与实际脱节了。

在能相中，除了前面提到的有性、色、数等之外，

还有一种能相，即：地、水、火、风、色、香、味、触这八事。由八事组成的瓶子等法，即是所相。比如小乘有些论师，就认为八事是以自性存在，所以由八事所成的瓶子等法也必定以自性存在。圣天菩萨接下来就对此进行遮破。

离别相无瓶，故瓶体非一，
一一非瓶故，瓶体亦非多。

难词释义

别相：此处指八事。

颂文直解

离开了八事的别相，无有瓶子。而八事是多体，所以瓶子之体也应成多体，而非一体。如果承许瓶子是多体，则每一事都应成是一个瓶子的体，但地等事显然不是瓶子的体，所以瓶子的多体也不可能成立。

释义

本颂前两句破瓶子的体是一个，后两句破瓶子体有多个。

“离别相无瓶”，这句与上一偈颂的“此中异数等，实性亦非有”意思相等。其中“别相”与“异数等”

相对等，“瓶”与“实性”对等。这句的意思是：离开八事这个别相，不会有瓶子的体，也就是八事与瓶的体是一体的。如果认为这两者都实有，那么就会有“故瓶体非一”的过失。

为什么这么说呢？大家想，瓶子的体与八事是一体，那就意味着每一个微小的事都是瓶子的体。而一个瓶子的体中有着不计其数的八事，这样就应成一个瓶子的体中有着不计其数的瓶子了，这显然不应理。而且事那么微小，瓶子那么粗大，两者怎么可能是一体呢？所以接下来说：“一一非瓶故，瓶体亦非多。”就是说，每一个事都不是瓶子的体，因此也就没有众多瓶子体的存在。

如果说有瓶子的体，则要么只是一个，要么有多个，除此不会有第三种可能。一与多现在都被否定了，所以并没有实有的瓶子存在。也就是说，八事非但不能证明瓶子体的实有，反而遮破了瓶子体的实有。

那么有人想：单独的八事都不是瓶子的体，但它们聚合起来是否可能变成瓶子的体呢？圣天菩萨就对此进行遮破。

癸二、破答

非无有触体，与有触体合，
故色等诸法，不可合为瓶。

难词释义

触：此处是指接触到。

颂文直解

非为触体、不能相触的色、香、味三事，并不能与触、地、水、火、风五事相合。因此说色等各各不同的法，能和合为一体，是根本不应理的。

释义

本颂前两句阐明八事不能和合之因，后两句阐明八事不能和合之结论。

什么是合？合是指法与法之间能相触，只有碰触到了、遇到了，才可能合在一起。而八事之中，只有地、水、火、风、触这五事，才具有触体，能够相触。而色、香、味三事，没有触体，不可能相触。所以说："非无有触体，与有触体合。"具体来说，就是只有地、水、火、风、触这五事，才能够相触并聚合，而色、香、味三事不能相触，也就无法进行聚合。所以前面五事遇到后面三事的时候，就像瓶子遇到虚空一样，根本不可能进行聚合。

那么有人问：粗大的色尘、香尘、味尘，不是也能相触吗？比如瓶子与桌子相触、香尘与鼻根相触、味尘与舌根相触等。但实际上这只是地等五事在互相接触，色等三事并没有接触。要是这三事也能接触的话，就失去了它们的体性了。

这样所导致的结果，就是“故色等诸法，不可合为瓶”。即不可能有色等八事聚合而成的瓶子。

又有人想：虽然色、香、味等不可能接触，但是依于这些支分后，可以安立一个瓶子的有支。因此接下来圣天菩萨就从支与有支继续进行遮破。

壬四、破支与有支之体

“支”是支分、局部，这里是指色等八事；“有支”是整体，这里是指瓶子。

色是瓶一分，故色体非瓶，
有分既为无，一分如何有。

颂文直解

色等八事，一一都是瓶子的支分。是故，开始的时候，这些支分并不是瓶子之体。并且，除了这些支分外，也没有有支的瓶子之体。既然没有瓶子之体，

那么怎么会有瓶子的支分呢?

释义

本颂前两句阐明色等支分不是瓶等有支，后两句阐明既然没有有支，支分也就无从谈起。

“色是瓶一分”，这是说，色是色，香是香，乃至火是火，风是风，它们都只是瓶的一分，而不是瓶的体。纵观所有瓶子的支分，都丝毫不见有瓶子体的存在。所以得出结论:“故色体非瓶”。

或者说，在瓶子做成之前，色、香等事还不能被叫做瓶子的支分，与瓶子没有关系。比如，一团土，在做成瓶子之前，有可能被做成杯子、缸、瓦片等等。这时的这团土能被叫做瓶子的支分吗?当然不能。即使在瓶子等有支形成之后，色体还是色体，也都不是瓶子。这在上一科已作了阐明。

所以眼识看见的不是瓶子，而是种种的色法，只是第六意识对这些八事聚合的粗大色法安立了瓶子。并认为这个瓶子实有，而实际上所谓的瓶子根本就不存在。名言中以因缘产生的法，都是随各自的因缘，以前一刹那为近取因，产生后一刹那的法。当其他的

因缘具足时，就可以变大、变小，变成这个东西、那个东西。在没有以胜义理论观察时，认为是依靠因缘产生了真实、实有的东西。其实都像在梦中因缘积聚时产生的果法一样，都是假立的。所以万法不需要改造、取舍，更没必要以患得患失的心态去追求。万法就像小孩追逐彩虹一样，不可能追到。要取舍的是我们的心态、我们的颠倒执著：要取的是如实了达无自性的智慧；要舍的是无明的实有执著，除此之外没有别的法可取可舍。要想从外面改造，是不可能的事。佛如实照见万法，所以佛的智慧就叫一切智智，同时彻底断尽了无明烦恼。

所以修行上要有进步，不是到外面去改造什么。关键要在内在心态上，努力断除实有的执著。要断除执著，不但要断除对胜义谛中瓶子自体的执著，也包括要断除对世俗谛中实有的、独自成立的瓶子的执著。这样才能与圣者根本慧定相应，也与圣者后得位的智慧相应。

名言中如幻的因缘积聚后，出现了假相的瓶子，在这一点上，不能完全与石女儿等同。但从无自性的角度讲，不管瓶子有千千万万，或者自己手里正拿着

一个瓶子，或者一位上师正拿着宝瓶给你灌顶等等，这些都不能证明瓶子实有。瓶子任何时候都不可得，是无自性的。

所以运用中观的正理观察，打破自己对瓶子等法的执著，这是非常好的对治法。如果不作这样的 对治，那么在辨别二谛后，还说名言中有一个瓶子的体，那就完了。我们缘不到胜义谛本性，只能缘世俗谛的法，这种情况下还对法保留一个实有执著，就永远打破不了名言中对瓶子的实执，这是极其严重的问题。

我本人中观学得相对还可以。应用这些中观的正理，在对治烦恼、对众生产生相似的慈悲心、缘二谛的本性等各个方面，有很大的帮助。也就是说，不依靠其他任何方法，仅以中观定解的力量，就能够压制实有执著，能够面对任何问题。因为内心深处，没有把法当作是真实存在的东西。知道它们都是假有的，只是虚幻的相，是众生的业力、习气变现的。

所以不说那些有修行智慧的人，哪怕像我这样的闻思者，对大乘的万法唯识和中观的无自性产生定解后，确实可以依靠闻思的智慧，在自己的内心产生出不一样的力量，来面对一切的境界。

那么，有分与支分是相观待而成立的。没有有分，支分当然也不成立。所以说：“有分既为无，一分如何有。”

这两句也可以这样理解：每一个支分，相对于它们自己的支分而言，也是有分。因此这个支分，同样也不成立。这种观察方法，适用于所有能成为有支的法。

接下来，圣天菩萨从施设这个方面，再对瓶子的实有进行遮破。

壬五、破施设处及假法之安立

有人想：当施设处的色事积聚起来，就可以有瓶子假法的自体。这当然是非理的。

一切色等性，色等相无差，
唯一类是瓶，余非有何理。

颂文直解

瓶子、氆氇等施设处的一切色事，在性、相上完全相等，没有任何差别。那么，以什么道理使一类成了鼓腹的瓶子，另一类成了氆氇呢？应成一切色都成为瓶子。

释义

本颂运用的是根据相同应成因。前两句引用双方共许的观点，即瓶子的施设处（也就是色事等），在性、相上没有差别，并以此为根据，在后两句得出与对方相违的结论。即不仅仅只有这一类是瓶子，而应该所有色法都是瓶子。但这明显违背了世间共许。以此遮破了瓶子等的实有法。

“一切色等性，色等相无差”，无论是瓶子的色事，还是氆氇等的色事，都是八事之一。所有色法的八事都相同，在性、相上没有任何区别。

这样就有一个问题，即“唯一类是瓶，余非有何理”。因为同样都是由色事施设而成的法，为什么有的只能被叫做瓶子，有的只能被叫做氆氇呢？这显然没有任何道理。要说瓶子一定是瓶子，那么氆氇等的法也都应该被说成瓶子了。可见施设而成的法，都是由众生的无明，在同样的色事之上，安立起来的虚假名称，并没有丝毫的自性。

还有，一般人认为瓶子的施设处，也就是八事之中，色、香、味、触等。它们虽然各不相同，但是当

共同聚合时，就成了同一个瓶子。但这种观点也不成立。圣天菩萨说：

若色异味等，不异于瓶等，
无彼等自无，如何不异色。
唐译：
（若色异味等，不异于瓶等，
瓶等即味等，色何即瓶等。）

难词释义

彼等：指味等。

自无：指瓶子自己将不存在。

颂文直解

同样，在瓶子等的施设处中，如果色与味等不同，但是色又不异于瓶子等；而另一方面，如果没有了味等，瓶子等自己也将不复存在，这样瓶子等如何不成为色外之义呢？

（唐译：如果色、味等相异，色又与瓶子等相同，而瓶子等又以味等为体，这样，瓶子等应该与味等不异而与色相异。这显然是非理的。同样，也不应说味等一一各与色等相异，而又与瓶子等不异。因为瓶子等也是以色等诸法为自体，不可能与色等诸法相异。）

释义

本颂以汇集相违应成因，遮破色、味等施设处能聚合成瓶子。前三句引用了对方观点的相违之处，即色与味等相异，但色与瓶等不异，而味等又与瓶子等不异，第四句得出与对方观点相违的结论，即瓶子等也与色相异。

“若色异味等，不异于瓶等”，这是引用世间人的观点。即完整一体的瓶子，是由众多施设处构成的，而这些施设处却各不相同，但又都与整体保持不异。这个观点很多人都会觉得很正确，没有问题。

但圣天菩萨这里说：“无彼等自无。”这是说，离开了味等，就不可能有瓶子等的存在。也就是，味等与瓶子等是不异的。

那么将第一个与第三个观点汇集在一起，就得出一个结论：“如何不异色”，即瓶子等只能与色相异。而这个结论与第二个观点相违。由此可见这三个观点互相矛盾，不能成立。也就是说，那种认为以八事为施设处，可以形成一个完整瓶子的见解，是完全错误的。

这样就遮破了瓶子等法的施设处。

圣天菩萨接着进一步分析说：既然没有了施设处，那么也就没有施设而成的瓶子等法。

瓶等既无因，体应不成果，
故若异色等，瓶等定为无。

难词释义

体：指瓶子等之体。

颂文直解

如果没有施设瓶子的因，则也没有瓶子等的果。因此，除色等外，决定没有所谓的瓶子等法。

释义

本颂第一句是引述前文没有瓶子等法的结论，第二句得出无瓶子等果的结论。后两句进一步指出除色等之外定无瓶子等法的结论。

“瓶等既无因，体应不成果。”这个道理很简单：果是从因中产生的。有人以为色等八事是瓶子等法的因，前面已经把这些因遮破了。既然瓶子等法没有了因，当然其自体就不可能是果。那么，离开了色等八事，更不可能有瓶子等法。所以说：“故若异色等，瓶等定为无。”

瓶子既非因，又非果，那么这个瓶子就只能是如石女儿一般，无形无相，无有自性。这样就再次清楚显示了瓶子只是众生妄心中的虚妄分别，心外没有一个独自存在的瓶子。比如梦中的瓶子，只是我们习气显现出来的。除了梦心之外，没有单独存在的瓶子自体。同样，白天见到的瓶子，也只是妄心虚妄分别而现的假相，在显的当下就没有瓶子的实有自体。

下面圣天菩萨对本科进行总结。

若瓶由因生，因复从他成，
自体尚不成，如何能生他。
唐译：
（瓶等因若有，可为瓶等因，
瓶等因既无，如何生瓶等。）

颂文直解

总之，瓶子的自体由陶胚生成，而陶胚又从泥土生成。那么当一个法的自体尚未成立的时候，如瓶子等的他法又如何能生起？这是完全不应理的。

（唐译：胜论师执瓦等细分生成瓶子等法，因此成为瓶子等法之因。但是瓦等细分，无有本体，因此无有生成瓶等法之力。）

释义

本颂前两句阐明因复有因的道理，后两句得出因的自体不成立，所以并没有生果能力的结论。

“若瓶由因生，因复从他成”，是说瓶子之因并非自性成立，而是又由各自之因所生。比如瓶子由陶胚生成，陶胚由泥土生成，泥土又有它们的因。

“自体尚不成，如何能生他”：这样就导致这些因都只能随各自的因缘而变动，没有自体。而自体尚且不能成立的法，怎么可能有力量来生其他的果呢？

通过以上的分析，就把实有的因、实有的果彻底遮破了。

壬六、破聚支及聚之自性分二：一、破果色粗聚；二、察因色积聚而破能烧所烧。

“果色”是指四大种所造的一切粗、细色尘，其中八事中的色、香、味、触也都是四大种所造的果色。“因色”是指地、水、火、风四大种。在接下来的偈颂中，圣天菩萨从粗到细，遮破凡夫对色尘的所有执著。

癸一、破果色粗聚

如果说：瓶子虽然是由色等八事聚合而成，但在聚合之后，产生的是完整、一体的瓶子，而一体的瓶子必定有自性。但这也不应理。

色等和合时，终不成香等，
故和合一体，应如瓶等无。

颂文直解

八事中的色等各有不同的体，它们在和合时，自体无法改变。比如色等之体不可能变成香等之体，因此无法和合成一体的瓶子等法。所以，所谓的和合一体，就像瓶子等法一样，是根本不存在的。

释义

本颂前两句以瓶子为例，阐明色等八事各有自性，因此无法聚合成一体的瓶子等法。后两句以瓶子为例，遍推一切聚合物都非一体，因此都无自性。

前面“破支与有支之体”一科中已遮破了色事等八事不能聚合成瓶子，那为什么这里还继续进行遮破呢？原因是：前面破的八事聚合中，八事并没有改变自性，相当于只发生了物理反应；而本颂所破的八事聚合中，八事互入，相当于发生了化学反应。

虽然这种见解听起来很有理由，但是如果认为八

事各有自性，那么这种聚合压根就不可能发生。原因是："色等和合时，终不成香等"。也就是说，八事各有自性，自性是不会变动的，因此色不会变成香、味、触等其他事；同样香也不会变成色、味、触等其他事，它们更不可能变成八事外的其他事。这样它们怎么可能舍弃自性而互入呢？连互入都做不到，因此也就更不可能聚合成瓶子。

那么有人问：如果说八事无自性，那是否就可以融合了呢？如果说八事无自性，那它们就不会有真的融合。但是，在某一类起虚妄执著的众生前，显现为虚假的融合。这里的关键是要知道，无自性即是空。世亲菩萨在《金刚般若波罗蜜经论》中说："是故如来说彼我见即是不见，以其无实。无实者，即是无物。以是义故，说我见即是虚妄见。如是示现我见不见故，见法者亦是不见。如经（云）：'须菩提，菩萨发阿耨多罗三藐三菩提心，于一切法，应如是知、如是见、如是信、如是不住法相故。'此复何义？以见法相即不见相，如彼我见即非见故。"这里的实，即是自性。任何人、在任何时间，见瓶子等聚合物，都未见到自性，都是无所见。那么现在大家却见到了种种的聚合物，

这就是世亲菩萨说的“虚妄见”。对于虚妄见的原因，《金刚经》中说：“但凡夫之人，贪着其事。”这里的贪著就是执著，凡夫因为执著有自性，所以生起了虚妄见。

而万法都如瓶子一样，不可能有和合的一体。所以说：“故和合一体，应如瓶等无。”

知道了这个道理后，大家再见到什么，都要知道色法无法积聚。之前所认为的那些实在的东西，其实都是自己分别心增益出来的。见到的只是一个虚妄相。

圣天菩萨接着阐述：瓶子是空，形成瓶子的色法也同样是空。

如离于色等，瓶体实为无，
色体亦应然，离风等非有。

难词释义

色等：指八事中的色、香、味、触。

色体：指色、香、味、触之体。

风等：指地、水、火、风四大。

颂文直解

离开了色等八事，就没有丝毫的瓶体；同样，离开了风等四大种，也就没有它们积聚的色等之体。

释义

本颂前两句复述了前颂所讲无有瓶体之义，并以此为喻，在后两句证明了色体也不存在。

凡夫以为色等能聚集成瓶子等法，四大种又能聚集成色等。但在前颂中，已经否定了色等聚集成瓶子等法的可能性。那么与此相同，四大种也不可能聚集成色等。原因也完全一样，如果地、水、火、风都有自性的话，它们就不可能失去固有的自性。

接下来以火大为例，进一步阐述能造色的四大种也不可能积聚成色等之体。

癸二、察因色积聚而破能烧所烧

四大分为能造色的真四大，与粗大的假四大。本科第一个偈颂从假四大开始分析，后两个偈颂分析的是真四大。

暖即是火性，非暖如何烧，
故薪体为无，离此火非有。

难词释义

暖：即火的热性。

颂文直解

薪柴本属于坚固的地大，是所烧。但是，在遇到火而燃烧后，薪柴已变成了火性的暖热，成了能烧的火大。反过来说，如果薪柴上没有暖热，火又怎么能烧起来呢？所以，没有所谓所烧的薪体。而没有了薪柴，当然也就没有能烧的火体。

释义

本颂第一句分析薪柴燃烧后成暖热，即与能烧之火一体；第二句分析薪柴与火异体，无法被燃烧；第三句得出无薪柴之体的结论，第四句进而得出无火的结论。

首先要知道什么是所烧与能烧。世亲菩萨在《俱舍论自释》中对此有明确的定义：“诸不炎炽所然（燃）之物名所烧薪，诸有光明极热炎炽能然（燃）之物名能烧火。”所烧的薪柴就是柴火、煤炭、天然气等燃料。它们被能烧之火点燃后，可以用来烧水、煮饭等。

大家仔细想一下，薪柴被点燃之后，它是否具有了暖热，也发出了大量热量？如果是的话，那么“暖即是火性”，暖热是火的世俗自性，凡是暖的部分，都归属于火。这样薪柴与火一体，应变成能烧之火，而不是被燃烧的所烧之物了。

反过来，如果说薪柴自性并不是暖热，与火是异体，这样薪柴就永远不可能发热，那怎么可能燃烧呢？所以说："非暖如何烧？"

这样，既没有与火一体的薪柴，也没有与火异体的薪柴。这就意味着不可能有薪柴，所以说："故薪体为无。"

而薪柴与火，是所烧与能烧的观待关系。缺少了所烧的薪柴，能烧的火又怎么能独立存在呢？所以说："离此火非有。"

有人想：燃烧的薪柴上的暖热由火大形成，暖热之外的木柴是其余三大形成的薪柴。它们是相混杂而依存的关系，这样就不存在上面的非一非异的问题。但这也不应理。

余暖杂成故，如何不成火，
若余不成暖，不可说彼有。
唐译：
（余暖杂故成，如何不成火，
若余不成暖，由火法应无。）

难词释义

余：指薪柴上除火之外，由地、水、风三大组成

的部分。

杂：混杂。

颂文直解

如果承许薪柴与火相杂而成暖热之体，则薪柴为何不成火？反之，承许薪柴虽与火相杂，但没有暖热，这样就不可说薪柴上有火。

（唐译：如果地大等相杂了火大，因此成为暖热，则地大应成为火大，因为已被暖触所摄，就如实际的火大一样。如果相杂了火大而不成为暖热，则应成米饭等无法经由火烧煮而成。）

释义

本颂前两句否定了薪柴能转成暖热，后两句否定了薪柴不能转成暖热。

“余暖杂成故”，是说火大之外的地、水、风三大，因为与火大相杂，而转变成暖热。这样的话，就导致“如何不成火”，也就是其余三大也都应变成火大了，因已转变成火大自性之故。

“若余不成暖”，是说其余三大虽然与火大相杂，但是这三大并没有转变成暖热，这样就“不可说彼有”。意思是不能说其余三大上有火大。

这样就把四大相互依存的这种情况也破掉了。

若火微无薪，应离薪有火，

火微有薪者，则无一极微。

唐译：

（若火微无薪，应离薪有火，

火微有薪者，应无火极微。）

颂文直解

如是，若许火极微无有薪柴，则应成离薪柴有火，堕于无因，因此不成立。若许火极微中有薪柴，则应成无有火极微之自体。

（唐译：如果火极微存在于薪柴之外，则粗火不应从薪上燃起。这样的火，没有烧煮的作用，就如地、水、风三大。而这违背了世间共识。反之，如果火极微与薪柴相合，则应如粗火，失去极微自性，就根本没有火极微的存在了。）

释义

本颂前两句否定火极微与薪柴异体，后两句否定火极微与薪柴一体。

“若火微无薪”，这是说火极微与粗大的薪柴是异体的话，那么显然“应离薪有火”，也就是没有了薪柴，

火也能一直烧下去；或者说，能看到薪柴放在炉膛里，火却烧在炉膛之外。这显然都违背了世间共见。

那么反过来看，“火微有薪者”，即火极微与薪柴合为一体，“则无一极微”。原因是，薪柴是粗大的法，火极微如果能与粗大的薪柴相合，它必定是粗法。这说明所谓的火极微，实际并不存在。

这一科举的是火大的例子，其他三大都可以同理推知。这样大家知道了，所谓的能造色的四大种，根本不能聚合，没有能造色的功能。这样四大种所造的器世界与有情的身体又是什么呢？大家好好去思考一下。

中观师所说的这些道理，不管是在证悟者前，还是在迷乱众生前，都平等地存在。只要大家闻思好这些观察的善妙方便，并不断进行观察，就能一步步地看破实有、放下执著。

前面从六个方面，清楚地诠释了离一多因的道理，接下来对此进行总结。

辛三、摄要而说分二：一、正说；二、以此能遮其余之理。

壬一、正说

审观诸法时，无一体实有，
一体既非有，多体亦应无。

颂文直解

如是于总、别等的内外任何法，以离一多因观察时，没有实有的一体。一体既然没有，更不可能聚集成多体，因此成立为依缘而起的大空之相。如《入中论》云："功德支贪相薪等，有德支贪所相火，如观察车七相无，由余世间共许有。"

释义

本颂阐述了离一多因的定义。其中前两句说诸法都没有实有的一体，后两句进一步否定了多体。

离一多因的关键是"离一"。因此前面圣天菩萨对离一进行了广说，大家对此要融会贯通，深入领会。理解了"离一"后，"离多"也就自然理解了。

万法没有一，更没有多。但是大家自己反观一下，在你的境界里，有什么不是一体的？要知道，在凡夫的心里，执著了很多的一体，而忽视了这些法的多体。比如大家会认为有一根柱子、一座汉经堂、一个五明佛学院，一个色达县、一个四川省、一个中国、一个地球，甚至一个太阳系、一个银河系。大家在这样说

的时候，都是把这些法当作实有的一体，也就是当作一个完整的法。但实际上呢？构成这些法，并且在起作用的，仅仅只是它们的支分而已。而它们的支分，同样是由更小的支分构成的。分析到最后，八事、四大种，乃至极微都不能成立。那么善于思维、观察的人，就会知道：既然这些粗粗细细的一体法，本来都不存在，实际都没出现过，那就只是众生的无明妄识分别、增益出来的假相。就像梦里的所有现象，全都是梦心分别、增益出来的一样。或者用现在常说的一个词来说，就是自己“脑补”出来的。因为大家增益出了这些一体法，并且还执著为实有，由此而起烦恼、造业，而在轮回中流转。解铃还须系铃人，大家想要不感受苦果，不流转轮回，就得把这些实际是虚妄，却被执为实有的种种一体法，全都看破。这是修学中观法门应该用功的地方。

在前面的偈颂中，圣天菩萨以瓶子为例，对外面的器世界，或者说物质世界，用离一多因进行了分析。离一多因也同样可以用来分析心识，比如静命菩萨的《中观庄严论》就用离一多因，对心识进行了深入的分析。

壬二、以此能遮其余之理

这里的“其余”，是指外道的教理。前面用离一多因，主要遮破了内道承许的四大种与四大种所造色。下面一颂将指出，离一多因同样适用于遮破外道的教理。

若法更无余，汝谓为一体，
诸法皆三性，故一体为无。

难词释义

三性：有些外道认为一个法上有三性。比如胜论师认为每个法上都具有实、一、有三性；数论师认为色法的自性具有忧、喜、暗三性。

颂文直解

如果你们说实有的地极微上没有其余的极微，所以地极微是实有的一体，那为何还承许地极微上有实性、有性、一性这三法？同样，在德性上，也应该有所谓德性、有性、一性三法。由于你承许任何法上都有三性，所以并没有一体的法。

释义

本颂以汇集相违因，遮破存在实有的一体法。第

一句是外道认为存在实有一体法的理由，第二句是外道认为存在实有一体法的结论，第三句引用外道的任何法都有三性的观点，第四句以此否定存在实有的一体法。

“若法更无余，汝谓为一体”，这解释了什么是一体法。即一个法上，没有任何其余的法。也就是这个法已经非常纯了，无法再分出其余的法，那么这个法就是一体的。打个比方，即使纯度是99.999%的黄金，还不算是一体法，因为还有杂质。那么什么样的法能算得上是一体法呢？胜论外道就认为，地大极微就是一个实有的一体法。原因是，在地大极微上不存在其他三大的极微。但是这个观点被胜论师的另外一个观点遮破了。那个观点就是胜论师认为的“诸法皆三性”。即任何一个法，都同时具有实性、一性、有性；而且在这三性上，每个性又分别有它们的实性、一性、有性。既然有不同的性，那必然有不同的体，这样就不存在一体的法，所以说：“故一体为无”。

数论外道则认为一切色法的自性是实有的一体法，但同时又认为自性由忧、喜、暗三者构成。这同样也产生了矛盾，说明自性并不是所谓的实有一体。

这以上用离一多因阐明了，一切法的真实性都是

离边的大空。接下来，用破有无生因继续揭示，诸法本来是大空的真相。

庚二、说观察果之破有无生因

果在产生之前，已经在因中存在，这叫“有而生”；并未在因中存在，这叫“无而生”。对这两种情况全都遮破的正理，即是“破有无生因”。

有非有俱非，一非一双泯，
随次应配属，智者达非真。

难词释义

双：即既是一体，也非一体。

泯：即既不是一体，也不是非一体。

颂文直解

智者把在因中有果、因中无果、因中既有果又无果、因中既非有果又非无果这四种承许，依次而配因果一体、因果非一体、因果既一体又非一体、因果既非一体又非非一体。如此即能了达这些承许，并非真实成立。

释义

第十一品的“破时品”中说：“若执果先有，造宫

舍严具，柱等则唐捐，果先无亦尔。”这个偈颂就用到了破有无生因。法尊法师在《入中论自释》中，把这个偈颂翻译为:“若许已有果，及计尚无果，柱等庄饰屋，此义应非有”。两个翻译意义相同，但因为后者更接近藏文的语句顺序，所以下面就用后一个翻译来解释。

一、因中有果: 数论师说，作为因的自性中含有一切色法。当自性失衡的时候，作为果的色法就依次产生了。这就犯了因果一体的过失。对应的偈颂是:“若许已有果，柱等庄饰屋，此义应非有。”

二、因中无果: 胜论师说，所有万法具有同一个“有”(也就是万法的存在，即六句义中的同句义)，而万法（也就是实句义）与“有”并不相同。“有”是因，万法是果，这就犯了因果异体的过失。对应的偈颂是:“若计尚无果，柱等庄饰屋，此义应非有。”

三、因中既有果又无果: 裸形外道认为，诸法的有是完全相同的，与各不相同的诸法是非一非异的关系。这就犯了双俱过失，也就是把上述数论师的因果一体，以及胜论师的因果非一体，这两个过失同时都犯了，这就相当于:“若许已有果，及计尚无果，柱等庄饰屋，此义应非有。”

四、因中既非有果又非无果：有的外道说，诸法非是有，也非是无。按照这样的观点，应成他们都无法开口说话。比如他们一说瓶子、柱子、人、国家等等，就违背了非有，说没有龟毛兔角，就违背了非无。这是最低劣的观点。

接下来再用大缘起因来揭示，诸法本是大空的真相。

庚三、说观察一切之缘起因分二：一、明于缘起义愚蒙之过；二、由此说大缘起因。

“大缘起因”，是根据诸法皆由因缘和合而形成的道理，得出诸法无自性大空的结论。

辛一、明于缘起义愚蒙之过

于相续假法，恶见谓真常，
积集假法中，邪执言实有。

难词释义

恶见：即颠倒的，将招感苦果的见。《成唯识论》中说：“云何恶见？于诸谛理，颠倒推求，染慧为性，能障善见，招苦为业。”

颂文直解

诸行本来刹那无常，而刹那的相续都是假法。但世间人对此不了达，产生了诸行真实且恒常的恶见。同样地，诸法本是因缘积聚的假法，世间人对此不了达，产生了自性实有的邪执。

释义

本颂前两句阐明诸法本是刹那法连接成的假法，具有恶见者却认为诸法真实、常恒；后两句阐明诸法本是因缘积集的假法，具有邪执者却认为诸法都是实有的。

“于相续假法，恶见谓真常”，从本体来说，有为法都是当生即灭，前后刹那都没有关系。就像油灯一样，每一刹那的灯火都是不同的。但是由于前后相邻的两个刹那法极其相似，凡夫见后，就误以为前后是一体。因此，产生了有为法是真实、恒常的见解。这种见解导致造业而产生轮回，招感众苦，所以被称为恶见。

“积集假法中，邪执言实有”，从因来说，有为法之所以刹那迁变，是由于它们都是因缘积集而成的，时刻都受因缘的牵制。任何一个因只要稍微改变一点，果就跟着改变。因此，一切有为法都没有自性，不是

实法，仅是虚假的法。但是凡夫没有见到因缘的力量，而被果法的表面现象迷惑，将它执著为有自性的实法。这种执著与恶见一样，也会招感众苦，所以称为邪执。

有为法从本体来说，是相续的假法；从来源上说，是积集而成的假法。可见有为法的方方面面，都在明明白白地告诉一切众生，它们全都是虚假不实的。而众生的恶见、邪执，硬生生地将它们看成了真、常、实有。所以我等凡夫，应当按照这些珍贵难得的中观正理，作如理的观察，去掉心中的恶见、邪执，还原出诸法大空的真相。这样就自然从轮回中解脱了。

辛二、由此说大缘起因分二：一、以诸法缘起相而遮戏论边；二、以内有情缘起相灭三有之理。

壬一、以诸法缘起相而遮戏论边

有人问：既然不许万法实有，则万法应成无有，但这怎么会合理呢？答：不许万法实有，并不是说没有万法，而是说万法由因缘生，也就是所谓因缘聚合而生。问：因缘生也是生，既然有生，就有实有的所生之果了吧？答：因缘聚合而生，有所生之果，但所生果无有自性，并不实有，如同梦、幻、泡、影等。这极秘密、甚深的缘起相，是世间众生极难理解的关

键之处。所以，圣天菩萨解释说：

若有从缘成，彼即无自在，
此皆无自在，是故我非有。
唐译：
（诸法众缘成，性羸无自在，
虚假依他立，故我法皆无。）

颂文直解

凡是因缘生成的法，都只是虚妄的影像，无有自体、无有自性、无有自在。正因为从色乃至一切智智之间的诸法，都从因缘生成，都无自在，都是从无中显现出的空的影像，所以不存在一切有我、无我的粗、细戏论。

（唐译：诸法都是众缘所成，无论是生，还是住，都依靠因缘，而无有自在。每一刹那都在生灭，都是非一、非常，犹如幻化的。正因为诸法都是依其他因缘而立的虚假法，所以既没有我，也没有法。）

释义

本颂前两句阐明了万法无自在的原因；以此为因，在后两句得出万法无我的结论。

世间人听说诸法因缘聚合而生，就以为真实存在

所生的诸法。但实际上恰恰相反，因为“若有从缘成，彼即无自在”。凡是因缘所成的法，看起来似乎有一个虚假的相，但其实这些假相，都被背后的因缘操控着。它们就像傀儡一样，没有丝毫的自主能力。

比如说一个瓶子，能够聚合不散，是因为通过高温的烧制，颗粒间的缝隙变小，从而能紧密地结合。颗粒本身并没有自主能力，当受到高温的影响时，结合就紧密一些。如果外力敲打的力度超过了颗粒结合的力度，颗粒就又不得不分开，而导致瓶子的碎裂。所以，瓶子只是颗粒暂时聚合在一起的假相，没有自在。

又比如说人，人的长相、处境等等主要受业力的控制；业力又受烦恼与信心等善根的控制；烦恼又受烦恼种子、非理作意、对境等的控制。比如经常有学佛的人说，我知道不能生烦恼，但是心中的火就是控制不住，嘴里的两舌、恶口等也控制不住。这就是人没有自在的明显例子。

“此皆无自在，是故我非有”，这是说，因为一切有为法是缘起的，都没有自在，所以不存在人我，也不存在法我。

平时大家说“我”的时候，指的就是恒常、一体、自在的自己。每天大家都要说起很多次的“我”，尤其在起烦恼的时候，这个“我”好像更加是实实在在、沉甸甸的。但是今后大家在说“我”的时候，就应该顺便观察一下“我”是否受因缘的控制，是否能够自在。这样对“我”的执著就会减少下来。

诸法若无果，皆无有和合，
为果而和合，圣见彼无合。
唐译：
（果众缘合成，离缘无别果，
如是合与果，诸圣达皆无。）

颂文直解

果只有通过因缘和合才能产生，但要是果根本没有产生，就说明因缘根本没有和合。诸圣者的后得智，并没有见到因缘为果而和合。

（唐译：诸有为法由众缘合成，犹如幻事，没有实有的体与用。果由众缘合成，所以离开了缘，就没有果。如是和合与果，都是随顺世俗的说法，胜义理中无有。所以证得实相的圣者，了达两者都无。）

释义

本颂前两句从理上证明无因缘和合，后两句以圣者的净见证明无因缘和合。

“诸法若无果，皆无有和合”，果是因缘和合而成的，如果没有果，就说明因与缘没有产生和合，这是很明显的道理。“为果而和合”，是说因缘和合的目的，就是为了产生出果。也就是说，凡有和合，必然有果。但是“圣见彼无合”，是说见到实相的圣者，并没有见到因缘和合，这就意味着并没有产生出所谓的果。所以就像《入中论》中所说的那样：“所见虚妄名世俗”，一切法都仅仅是显现的虚妄影像而已。

接下来解释内有情的缘起。

壬二、以内有情缘起相灭三有之理

“内有情缘起相”，即是众生流转轮回的流转门；“灭三有之理”，即是众生解脱轮回的还灭门。知道了众生流转的原因，也就知道了还灭的方便。

识为诸有种，境是识所行，
见境无我时，诸有种皆灭。

颂文直解

三有的种子是执我之识，而境是识所行之处。见

境无我时，能见（也就是执我）之识同时消失，从而彻底断尽贪著之因，灭尽三有的种子。

释义

本颂前两句阐明了有情的缘起相，后两句讲了灭三有之理。

识能产生烦恼，造下身口意的业，因此使众生不断地流转生死轮回，所以说“识为诸有种”。但是识必须缘境才能生起，原因是“境是识所行”，没有色等所缘境，识就无从生起。因此当识并没有见实有的境，而是“见境无我时”，也就是既没有见到人我，也没有见到法我，那么能见的识也就无从生起。这样能所双亡，就会断除烦恼，使得“诸有种皆灭”，从而脱离轮回。最终证得究竟一乘——不住轮涅二边之大涅槃。

本品前面，已经深入阐述了所缘境没有我，也就是没有自性。这说明识所行之境，本来就不存在，是识的颠倒迷乱而增益、假立的。因此见境无我，并不是说要花很大的力气，去把瓶子等境打破、敲碎。而是按照中观正理，进行如理的观察，将自己颠倒、迷乱的心识转变过来就可以了。所以大家现在要深入学修见境无我的道理，这样有了闻思修的般若智慧，即

使不能开悟，也能极大程度地减少我执与法执，减轻烦恼。这样既有利于进行弘法利生的事业，又能断除对娑婆世界的留恋，增上对西方极乐世界清净功德的信心，增上往生的把握等等，有很多这样的好处。

破有为相品第十五

上一品已经对“特说离边空真实性之瑜伽”作了“正说”，这一品是“别说有为法远离生边真实性”。有为法有生、住、灭三相。住相、灭相都随生相而起。假若生相被遮破，则住相与灭相必然也随之被遮破。所以圣天菩萨在本品着重遮破生相。

戊二、别说有为法远离生边真实性分三：一、总破因果体三法；二、别破生时现在之法；三、归摄因果远离生灭之要义。

己一、总破因果体三法分三：一、明因无生之真实性；二、明体无相之真实性；三、明果无自性之真实性。

庚一、明因无生之真实性分三：一、略说观察；二、广明其理；三、摄无生灭来去之要义。

辛一、略说观察

上一品结束时，以大缘起因阐明了没有真实的因缘和合，没有真实的果生起，所谓的因缘生果只是假立的名言。但是没有理解的人依然认为，既然有为法

确实从因缘中产生了，就必然具有自性，而不是假立的名言。为了进一步打破这些执著，圣天菩萨接下来以破有无生因，来继续破析因缘和合的真相。

最后无而生，既无何能生，
有则本来生，故有岂能生。
唐译：
（若本无而生，先无何不起，
本有而生者，后有复应生。）

颂文直解

如果有为法产生于因缘，那么这个有为法的果，是已经在因中存在，还是在因中尚不存在，后来才产生呢？如果承许果在因中无，而是在因最后那一刹那之后才产生，那这个之前并不存在的果，又是从哪里突然产生的呢？而如果承许果在因中已存在，则本来已经产生、已经存在的果，怎么可能再生呢？已不需要再生。

（唐译：种子等因，到了变坏的阶段，能引芽等果产生。如果因中本来就无果，那芽等果又怎么能在变坏的阶段生起？又有说因中已经有果，那为何只生一次芽，之后就不再重复生？理应不断地生起才对。

本有与生，这两者意义正好相违。既然是本有，就不必再生；既无有生，便失去果义；既然失去果义，便无有因。这样就违背了自宗所许的因果之义。）

释义

本颂以破有无生因，来破承許有为法有自性。第一句提出因中无果而生果，第二句对此遮破；第三句遮破因中有果而生果。

有的人认为，既然有果产生，那麼所生的就是实有的果。针对这样的邪见，圣天菩萨从两方面进行分析：一是因中没有果，果是因灭后产生的；二是因中早已有果，并且果在因灭后再次产生了。

“最后无而生”，就是指因中无果，果在因灭后产生。这里的“最后”，是指因的最后刹那，也即因灭去前的那个刹那；“无”，是指这个最后刹那中，果依然是无；“而生”，是指果在下一刹那出生了。

其实很多人都持这样的观点，认为因灭去后，它的果紧接着就出生了。比如认为在种子的最后刹那灭去后，芽就会破壳而出。但这就产生了一个大问题，即“既无何能生”。也就是说，在因的最后刹那时，果还没有丝毫踪影。那么，等这最后刹那灭后，因已经

彻底消失了，这个所谓的果又是从哪里钻出来的呢？如果已经彻底消失了的东西，还能继续生起果，那不就乱套了？就连龟毛、兔角都能生果了，所以这是极不应理的。寂天菩萨也在《入行论 · 般若品》中说：“纵以亿万因，无不转成有。”无就是无，纵然对无施加以亿万种因缘，也丝毫改变不了无的性质，不可能转变成有。

那么如果反过来，认为果在因中已经有了，说明这个果早已经产生了，即“有则本来生”。既然已经有了，那就已经处于住了，怎么还能再经历生呢？所以说：“故有岂能生。”

接下来，继续分析因中无果及有果的过失。

果若能违因，先无不应理，
果立因无用，先有亦不成。

难词释义

违：违变、改变。

先：指在因位。

颂文直解

同样，假设果在生起的过程中，对因作了改变而

使因变坏，这说明在因中已经有果；如果无果，则如兔角一样，不能起到作用，所以因位无果就不合道理。而如果说果在因中已经建立，则不需再生，这样因就失去了作用，所以因中先有果也不成立。

释义

本颂前两句遮破因中无果，后两句遮破因中有果。

“果若能违因，先无不应理。”胜论师说：如果因不变坏，果就无法生起，所以因的变坏，是果造成的。如果这样成立的话，则说明在因位果已经存在，因此不能说因位无果。

“果立因无用，先有亦不成。”数论师说：在自性的忧、喜、暗三德中，已经先有了各种色法的果体。既然果已经存在，就不需要再产生，因就没有任何作用，因此不可能存在。所以说因中先已有果，也不成立。

需要注意，这里的遮破是无遮，而不是非遮。也就是说，遮了之后，并没有再作安立。比如，前两句破了因中无果，仅是破了胜论师的这种执著，并非意味着要承许因中有果。后两句也同样，在破了数论师的因中有果后，并不是意味着要承许因中无果。

接下来，圣天菩萨从因没有生果的时间，来破有果产生。

此时非有生，彼时亦无生，
此彼时无生，何时当有生。

难词释义

此时：指果已生起之时。

彼时：指果未生起之时。

颂文直解

果已经生起时，不能再有生，果未生之时，也无有生。既然这两种时候都没有生，除此之外何时能有生呢？即不可能有生的时间。

释义

本颂第一句破果已生时还有生，第二句破果未生时有生，后两句破此外有生。

“此时非有生”，是说果已经生起了，就不可能再经历生。凡是生，都是指生出新的法，已经有的法，当然不可能再去生一回。

“彼时亦无生”，是说果还没有生成的时候，也不会有生。这个原因可以从三个方面观察。首先，从果

的体来看，在果未生起时，并不存在，就如同龟毛、兔角一样；其次，从果的作用来看，彼时连果的体都没有，又怎能有果的作用呢？所以从作用看，果也没有生；最后，从因与果的名言安立上来看，既然芽等果都没有产生，那怎么可能认定种子等法是因呢？一个法只有产生了果，才能被称作是因，现在什么都没有产生，种子等法自然就不能被称作是因。既然不是因，当然也就没有生。

“此彼时无生，何时当有生”，是说对一个所谓的果来说，此时、彼时，已经包含了一切的时间。既然都没有生，那除此之外，就再没有其他生的时间。

从上面三个偈颂的层层破析中可以看出：所谓的生、住、灭三相，其实是在未作深入、彻底的观察时，纯粹随顺无患根识和世俗名言的一种说法，在真实中并不成立。

辛二、广明其理分二：一、以金刚屑因阐明　二、破有为法有生之能立

壬一、以金刚屑因阐明

“金刚屑因”是抉择因无自性，也就是没有真实

的因、真实的生的理论。“金刚屑”是比喻，表示这个理论威力无穷，能像金刚杵一样，把承许万法从自因生、他因生、自他因共同生、无因生这四种邪见，碎为微尘，彻底击破。

有人问：比如牛奶放久后就变成酸奶，可见牛奶产生了酸奶，因此还是有生。

答：

如生于自性，生义既为无，
于他性亦然，生义何成有。

颂文直解

就像对于自性来说，不需要再生自性。比如牛奶也不需要再生牛奶，所以对自己而言，不会有生义；同样，也不能从他性的法中产生，比如牛奶不可能生成酸奶，所以也没有从他而生之义。

释义

本颂前两句遮破从自性生果，后两句遮破从他性生果。

“如生于自性，生义既为无”，是说一个法已经存在，不需要、也不能够再生自己。比如牛奶已经挤好了，可以喝了，就不需要、也不可能再生牛奶。另外，

这也遮破了数论师所说的忧、喜、暗等三德。数论师说：忧等三德在失衡后生起诸法时，诸法的自性依然是三德，没有变异。既然自性不变，说明相与用同样也不可能有变，应成什么都没有改变，所以也并没有生。月称菩萨在《入中论》中也同样指出自生的过失："彼从彼生无少德，生已复生不应理，若计生已复生者，此应不得生芽等，尽生死际唯种生。"也就是自生具有无义生、重复无穷生、唯种子生的过失。

"于他性亦然，生义何成有。""于他性"是指一个法从其他的法中生起，比如酸奶，就是牛奶放久后变成的，这是众生普遍持有的观点。但作真实的观察，就可以知道他性的法，不可能作为生因，就像牛奶，不可能是生起酸奶的因。《入中论》中也说："若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，诸非能生他性同。"就是说，他生具有"是因非因产生一切是果非果"的过失。

接下来圣天菩萨又从生、住、灭三相的安立来破生。

初中后三位，生前定不成，
二二既为无，一一如何有。

难词释义：

初、中、后：指生、住、灭。

二二：任何两相。

一一：任何其他一相。

颂文直解

在有为的果产生之前，必定没有这个果最初的生、中间的住、最后的灭。若有人想：果产生之后，依次而有生、住、灭三相，所以有为法必有自性，但这并不应理，因为三相本身都不能成立。原因是：三相是互相依存的，没有了任何其中的两相，第三相如何能独自存在呢？根本不可能独自存在。

释义

本颂前两句破果生起之前有生、住、灭三相，后两句破果生起之后有生、住、灭三相。

“初中后三位，生前定不成”，生、住、灭三相需要依靠“有”才能成立。也就是首先需要存在这个法，才会有它的三相。因此在果产生之前，三相都必定不可能成立。

有的人想：在果产生之后，依次就出现了生、住、

灭三相，以此就可以说明这个果是真实存在的。但这并不合理，因为在真实的观察中，生、住、灭三相本身都无法成立。这就是“二二既为无，一一如何有”的意思。

具体来说，三相在时间上是错开的，并不重合。比如在生的时候，住、灭是不存在的。这样如果以胜义理进行最真实的观察，就会发现在生相之时，其他两相都不存在，没有任何可以观待、参照的对境，这样怎么能确定生相呢？如果有人说：众生心中可以预计以后的住相，并用来与之进行对照，这样就可以把前面的安立为生相。这种安立方法，正好说明了这个生相，只不过是有情的分别心安立出来的世俗幻相，是分别心假立的名言。中观师并不否认世间众生可以安立、见到这些名言，但根本不会承许它们的真实性。

同样，住相也面临了相同的困境。也就是这时生相已经彻底消失，灭相还没有生起，那有什么根据来确定这是住相呢？唯一的根据，就是对生相的回忆，以及对灭相的估计。但这些也都是分别心假立出来的名言法，仅仅是虚假的安立。

接下来对本科进行总结：

非离于他性，唯从自性生，
故从自他俱，其生定非有。
唐译：
（非离于他性，唯从自性生，
非从他及俱，故生定非有。）

颂文直解

总之，有为法的生不应理。即瓶子不可能离开陶胚，从瓶子自体中产生。并且瓶子也不可能从陶胚中产生，因为陶胚的自体也同样不能成立。而自、他二俱更不可能。因此，从自、他，以及自、他二俱中，都不可能有生。

（唐译：一个法在某个时间不能自为因果，因此一个法并不能离开他体，而唯从自体生；一个法也不能从他体生，因为法生之时，还没有自体，既然没有自也就没有他，所以也不是他生；从自他中俱生也不应理，因为这将同时具有上述两种过失。所以说诸法必定无生。）

释义

本颂前两句直接破了自生，间接破了他生与自他俱生；后两句得出了不能从自、他、二俱中生果的结

论。

“非离于他性，唯从自性生。”瓶子等法不能自为因果，所以无法自生。瓶子的生起离开不了陶胚等他性的因缘，如此也说明了瓶子并没有自体。那么既然瓶子的生离不开陶胚等法，是否就说明瓶子就是从陶胚生起的呢？其实不是，因为陶胚也需要依靠泥土等因缘，所以也没有自体。而没有了陶胚，瓶子就没有了因缘，因此瓶子也并非从陶胚等他性中生起。这样就遮破了他生。至于二俱生，会同时具有前面两种过失，因此也并不成立。所以圣天菩萨总结说：“故从自他俱，其生定非有。”

这里要再次强调，瓶子等法的生起不能离开陶胚等的因缘，这是无遮，而不是非遮。也就是不能据此认为瓶子是从陶胚等因缘生起的。这样就不会错解中观宗的本意。

现在是在广明因无生的真实性，在上一科中以金刚屑因作了阐明，接下来破众生计执有为法有生的种种能立。

壬二、破有为法有生之能立

“生”就是三相中的生相。有的人想：瓶子能够

在未来生起，所以瓶子的生以自性而有。比如有的声闻弟子就认为：一个法有生、住、灭三相，在生的同时，就产生了瓶子等法，既然瓶子的生真实发生了，瓶子自然是真实存在的。但这也不应理。

前后及同时，二俱不可说，
是故生与瓶，同时生非有。
唐译：
（前后及同时，二俱不可说，
故生与瓶等，唯假有非真。）

颂文直解

在瓶子之前、瓶子之后及同时，都不能说有所谓瓶子的生。是故，能生的生，与所生的瓶子，不可能同时生起。

（唐译：若所生的瓶子等法位于能生之前，此时离开了能生，怎么会有所生？若所生之法位于能生之后，则离开了所生，能生又有何用？若所生法与能生同时，应不相待。犹如牛的两角，互不相依，没有能生、所生的差别。没有所生时，也就没有能生，而已经有所生时，能生又能起什么作用？这样生与瓶子等法无论是前、后、同时，于理都不成立。所以生与瓶

子等法，仅是随世俗而说的假有之法，并非真实存在。）

释义

本颂前两句指出瓶子在任何情况下都不可能有生，后两句得出瓶子与生不可能同时产生的结论。

“前后及同时，二俱不可说”，第二句法尊法师沿用了玄奘大师的译文，而藏文稍有不同，是“不可说有生”。意思就是在瓶子的之前、之后、同时，都不会有所谓瓶子的生。原因在于，能生与所生相待而立，两者互相依靠。离开了其中一方，另一方无法存在，这就决定了它们两者不可能有先后的次序。因为任何法只能存在一个刹那，之后就完全消失。因此，若有先后，则在前刹那之时，后刹那的法尚未出现；而在后刹那，前刹那的法已经彻底消失。此二者互不照面，根本不可能形成包括相待在内的任何关系。如果说有任何关系，那只是众生分别妄念的错误安立，圣者也只是随顺众生而作虚假的安立。那么除了先后，还剩下一种可能，就是同时。但是同时存在的两个法，就如同牛的两个角一样，互不依靠，所以同样不可能形成相待。

另外需要注意：凡以胜义理观察世俗法时，都要

从细的刹那上去观察，而不应从粗的相续上去观察。因为在名言中，凡是从一个个刹那中接续起来的相续，全都虚妄不实。因此即便世俗法真实存在，刹那是它们存在的唯一时间。

这样分析后，就得出结论："是故生与瓶，同时生非有。"前面的"生"作名词用，是生相。后面的"生"作动词用，是产生。就是说不可能同时产生"生与瓶子"这两种法。

为什么前两句破了生相与瓶子等法的先后与同时三种情况，而结论时只提到同时呢？原因是前面提问中的疑惑，就是基于同时而产生的，所以回答时，要点就落在同时上。

用同样的道理来分析住相、灭相，也可以得出与生相一样的结论。即它们与瓶子等法并不相待，不能构成能住与所住、能灭与所灭的关系。

又有人以瓶子会变旧，来安立瓶子必然有生。因为旧从新来，而新又从生来。圣天菩萨接下来指出新、旧并不成立，以此遮破有生。

若前生故者，前生不成旧，
若谓后生者，后生亦不成。

唐译：

（旧若在新前，前生不应理，

旧若居新后，后生理不成。）

难词释义

前生：指初生，即最初生起之时。

后生：指初生之后所生起的。

颂文直解

初生的瓶子，因新生之故，于初生之时，不成旧瓶。而初生之后生的瓶子，之后的每次生也都是新生，所以也不成为旧瓶。

（唐译：先要有新，后才能转变成旧，如果旧在新前，则没有新。而没有新，必定没有旧，新、旧都无，生依何法而有？同样，旧在新后，也不合理。一个法的体不会变，在新生之时没有旧，那么后来也不应该有旧。如果后来产生了旧体，这个旧体新起，为何说是旧生呢？如果一个法刚出生就名为旧，则一切法都没有新。那么既然无新，则也必然无旧，因为旧需以新为前导。如果诸法每刹那都在生起新法，完全没有旧法，那么既然无旧，也无所谓新。只有排除了

旧，才能有新，没有旧，又怎么排除？没有被排除的旧，也就没有能排除的新。所以不应执有新旧，既然没有新旧，又怎么有生？但是诸世间人见有为法，把相似相续见为一体，并把前盛后衰说为新旧，圣者随彼而说有新有旧，并依此而安立假有非实之生。）

释义

本颂前两句对初生的瓶子进行观察，指出初生的瓶子不可能有旧；后两句对初生之后的瓶子进行观察，指出之后的瓶子也不可能有旧。

“若前生故者，前生不成旧”，这是说，瓶子在生起之初，并不是旧瓶，而是新瓶。而且对方执著诸法有自性，就应成初生时的新，必然会一直保持下去，不可能转变成旧。所以从最初生而言，瓶子永远不可能旧。

“若谓后生者，后生亦不成。”这是说，已经生起的瓶子，在之后的每次生，也都不会变成旧瓶子。为什么呢？这是生的特性所决定的。凡是生起的法，都必定是新法，而不是旧法。

因此，以正理观察的结果，会打破大家的常识。

世间语言中的旧，在实际中是不存在的。平时大家说房子、衣服旧了，这是与房子、衣服起初的样子相比较的结果。而刚开始时的房子、衣服，早已经消失无踪，所以大家只是在与心中的回忆进行比较。那么比较出来的结果，最多也只是符合众生的分别心，但是已经违背了有为法的真相。

没有了旧，就不能以旧来证明有新，也不能以新来证明有生。

进一步来说，新旧是相待的，没有了可以参照的旧，哪里还可以说有相待于旧的新呢？因此就更有力地证明了并没有生。所以一切法并没有自性，只是众生的分别心增益的结果。

比如在梦里，梦到东西变旧了，所以说有新。因为有新，所以说有生，这在梦里都可以说。但是再怎么说，都是颠倒梦想。因为这都是梦心的虚假变现，完全是梦心增益出来的。除了梦心外，不存在外在的这一切相。

又有人想：有为的诸法，在一切时中都有生，所以生必定以自性有。这也不成立。

如现在诸法，不从现世起，
非从未来生，亦非从过去。
唐译：
（现非因现起，亦非因去来，
未来亦不因，去来今世起。）

颂文直解

现在的有为诸法，并非是从现在的因中生起，因为因果不能同时生故；也并非从未来中生，因为未来尚未生起而无；也并非从过去生，因为过去已灭故。

（唐译：现在的果法并非现在的因所生，因果不可能同时生起之故；也不是过去、未来的因所生，因为过去已灭、未来未生，其体相为无，没有因的作用。同理，未来的果法也不因过去、未来、现在而生起。）

释义

“如现在诸法，不从现世起。”现在的果法，不可能从现在的因法生起，因为因果同时的话，因就没有机会生起果法。也许有的人想：妈妈生下了孩子后，又把孩子抚养长大，这不正说明因果可以同时存在吗？要知道这是从粗大相续上作的观察，但粗大的相续仅是相似相续，并不真实。而真实的观察应该观察

刹那法。举例来说，生孩子的妈妈，与后来抚养孩子的妈妈，并不是同一体的妈妈。因为她的外貌、性格、对孩子的看法、慈爱等等，各个方面都一直在发生改变，前后的法已经完全不同。

“非从未来生，亦非从过去。”未来的法还没有生起，在现在位，就是无。所以没有丝毫的作用，无法生起现在的法。过去的法已经消失，在现在位，也是无，没有丝毫的作用，所以也无法生起现在的法。

以上广明了因是无生的真实性之理，接下来对此进行总结。

辛三、摄无生灭来去之要义

生既无所来，灭亦无所往，
如是则三有，如何非如幻。
唐译：
（若具即无来，既灭应非往，
法体相如是，幻等喻非虚。）

颂文直解

经过如上的观察，可知生既然非从他处来，灭也无有去往他处。如是则此三有，如何非如幻？即一切法都显现为缘起生的如幻自性。

（唐译：现在具有体相，因此未来不应来到现在。现在法既已灭，应非往过去。如是非有诸法体相，可知幻等譬喻真实不虚。）

释义

本颂第一句总结了无生，第二句总结了无灭，以此为根据，在后两句总结了三有如幻。

“生既无所来，灭亦无所往。”佛在经中说：“诸比丘，眼生时非从何处来，灭时也非往何处去。”已生的法，并非从未来入于现在；已灭的法，也并非从现在去往过去。所以诸法都无自性。

“如是则三有，如何非如幻。”因为诸法无自性，所以内外的三有都如幻化。以此诸圣者，照见三有毫无实义，犹如幻化，由此断尽一切贪著，而获得解脱。也就是说圣者对于缘起生并未作损减、诽谤，也没有否定世间一切的安立，而如实通达诸法的真实性，将以此成就解脱。

学了中观后，关键是要提起正知正念，运用中观正理。要看破、放下，如是照见万法的真实性，照见世俗的虚幻相。就是说，见到了生灭的假相，不能产

生执著，并不能以为有真的东西存在。

大家现在如果安住不了二谛不二的境界，在分开二谛时，也不要太着相于世俗有法上，应知世俗有法的胜义本性才是它的实相。

这以上已经阐明了因无相的真实性，接下来要阐述的是体无相的真实性。

庚二、明体无相之真实性

这里的“体”是指法的本体，“相”是指法的生、住、灭等能相。通过阐明体没有能相，就能明了体无有自性。

有人想：有为法以自性有，因为有生、住、灭三种能相故。圣天菩萨对此指出，生、住、灭三种能相本身自相矛盾，不可能真实成立。

生住灭三相，同时有不成，
前后亦为无，如何当有生。
唐译：
（生住灭三相，同时有不成，
前后亦为无，如何执为有。）

颂文直解

被称为有为法能相的生、住、灭三相，因为彼此相违，不成立同时有。而有为刹那法的能相，也并非前后次第而生。这样能相又怎么能生所相呢?

（唐译：生、住、灭三相，不可能同时在一个法上有，也不可能具有前后次第，因此如何能执著为有?）

释义

本颂前两句遮破了生、住、灭三相同时有，第三句遮破了前后有，第四句总结没有真实的三相。

“生住灭三相，同时有不成。”生、住、灭三相彼此相违，相违的法不可能同时出现在同一体上。也就是说，一个法不可能同时又是生，又是住，又是灭。

“前后亦为无”：如果能相有前后，那么法体生起时还没有住与灭。法体至住、灭位时，生相又已经消失，由此可见所相并不是一，这与所相是一相违。这就说明了能相不可能有前后。

“如何当有生”：生等相无论是同时，还是异时，都不成立，因此可以得出结论，生等三相并不成立。

接下来圣天菩萨指出，诸多能相同时生起不合理。

若生等诸相，复有一切相，
故灭应如生，住亦应如灭。
唐译：
（若生等诸相，复有别生等，
应住灭如生，或生住如灭。）

颂文直解

若观察的话，生等能相也是有为法的缘故，又需要有生生等其他一切相作辅助。这样，灭应如生，住也应如灭，由此将互相错乱。

（唐译：假若生等诸相，复又依靠生生等相，则住、灭应如生，或者生、住应如灭。）

释义

本颂前两句指出生与其他的相同时生起，后两句指出这种安立具有互相错乱的过失。

"若生等诸相，复有一切相。"这是小乘的观点。以瓶子为例，瓶子被称为本法，它在生起时，需要同时有生、住、灭三个本相进行辅助，否则就无法生起。但是这三个本相又不能自己生起，分别需要生生、住住、灭灭这三个随相进行辅助，才能生起。也就是，生需要生之生来辅助，住需要住之住来辅助，灭又要

灭之灭来辅助。那么这三个随相是否还需要各自随相的辅助，才能生起呢？小乘说不需要了，因为本相与随相，互相形成了辅助关系，已经足以使双方都同时生起。

这个论述看起来天衣无缝，解释了诸法的生起，避免了需要无穷辅助的过失。但这里还是隐含了一个巨大的矛盾，即这三个本相与三个随相同时生起，本体又都相同，那么它们的作用也应该相同。因此说："故灭应如生，住亦应如灭。"也就是说，生、住、灭三相没有了区别，变成了一体，这样就错乱了名言的安立。

所以如果认为生、住、灭三相具有自性、真实存在，那么经过如理观察，必然避免不了互相错乱的过失。因此佛法中所说的生、住、灭三相，并不是真实有此三相，而只是随世俗而假立。没有了生等三相，那么瓶子等本法也就不可能存在。

接下来观察能相与所相之间相同与相异的过失。

所相异能相，何为体非常，
或者彼四法，皆无有自体。
唐译：
（所相异能相，何为体非常，
不异四应同，或复全非有。）

难词释义

四法：即所相的本法，与能相的生、住、灭三相。

颂文直解

如果所相异于能相，则无常与所相有别，那么所相以何根据而成无常？如果能相与所相为一，则因为能相与所相不能别别分开故，这四法（即三能相与一所相）无有自体存在。

（唐译：如果所相的色等诸法与能相的生等异体，则所相应无生、住、灭的变异，将其观为无常，反成颠倒。如果所相不异能相，则四法应完全相同，色等应如生等分成三份，或者生等应合三成一。又能相不成能相，所相不成所相，如此则没有能相、所相，一切都无。）

释义

“所相异能相，何为体非常。”瓶子是所相，生等是能相，它们的体相不同。但是这样就产生了一个问题，既然体相不同，那么在所相的瓶子上，就没有生、住、灭，因此就没有根据说明瓶子的无常。这样就违背了诸行无常的法印。所以所相、能相的体相不能相异。

那么反过来，如果说所相与能相的体相相同，是否合理呢？圣天菩萨说，这样产生了另外的过失，即“或者彼四法，皆无有自体。”因为所相、能相的体是一，这样就分不出谁是所相，谁是能相，这四法应成全都没有自体，就违背了对方自宗的安立。

这以上阐明了因无生、体无相的真实性，接下来阐述果无自性的真实性。

庚三、明果无自性之真实性分二：一、以破四句生因阐明；二、观察果生灭之正理。

为阐明果无自性，首先以观察因是否有生，其次观察果的生灭。

辛一、以破四句生因阐明

破四句生因，一般是指多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果这四种。下面圣天菩萨开示的是另外一种破四句生的观察方法。

若想：有为诸法，依于因缘的聚合而生果，因此以自性有。

有不生有法，有不生无法，
无不生有法，无不生无法。

颂文直解

若加以观察，已有的法在未舍弃自体的同时，不可能变成果法的体，所以有不生有法；而以自性无的法，也不可能从有法中生，所以有不生无法；不存在的法不可能作为能生之因，所以无不可能生有法；不存在的法，既不能作为能生，也不能作为所生，所以无不能生出无法。

释义

因与果是能生与所生的关系。但是本颂指出，已经存在的有法与不存在的无，都不可能作为因，来产生新的有法与无法。原因就是，如果这些法都有自性的话，那么它们都已经固定，不可能再产生变易。如果能产生变易，说明它们已经失去了自性，这样应成这些法从一开始就没有自性。

接下来观察果的生灭：

辛二、观察果生灭之正理

> **有不成有法，有不成无法，**
> **无不成有法，无不成无法。**

颂文直解

另外，已成的有法，不能再成为自身，因为无义之故；已成的有法，也不能成为无法，因为有无互相违背之故；自身不成立的无，不可能成为有法，犹如兔角不可能成为有法；不存在的无法也不会变成无法，因为无不可能坏灭。

释义

这两个偈颂的字面意思都比较清楚。这个偈颂，是把前一偈颂中的“生”改成了“成”。生是表示因的能生作用，成是表示果的转变作用。

理解这个偈颂的关键，也在于知道有自性的法，不可能改变其自性。这样无论这个法是有法，还是无法，都被固定住了，就不能再作任何的转变。

由此可见凡是执著法有自性，就既不能作为能生的因，也不能成为能灭的果，这样就错乱了世俗名言的安立。所以诸法必定无有自性。

前面通过总破因、果、体三法，阐述了有为法远离生边的真实性。接下来继续通过别破生时现在之法进行阐述。

己二、别破生时现在之法分三：一、观体而破；二、观时而破；三、观业而破

这里的生时现在法，是指一个法正在生起的时候；而过去时，是指这个法已经生起，或者灭去；未来时，是指这个法还没有到生时的阶段。圣天菩萨通过观察体、时、业这三个方面，对生时的现在法进行遮破。

首先，对生时的体作遮破。

庚一、观体而破

若想：任何有为法都是有生的，所以必定有现在法的生时。这也不应理。

生时谓半生，故生时不生，
或则应一切，皆成为生时。
唐译：
（半生半未生，非一生时体，
或以未生位，应亦是生时。）

颂文直解

如果说生时是半生半未生，但是因为这二者都不成立生时的缘故，所以并没有生时产生。或者，应成一切已生位及未生位也都成为生时。

（唐译：半生半未生，并非生时之体，因生尚未生起之故，如同已生、未生之时。或者已生及未生位，也可以合并而说为生时，因为同样有生、未生二种相。）

释义

本颂第一句解释了什么是生时之体，第二句正破，第三、四句反破。

“生时谓半生”：什么是生时呢？在一个法的生与未生之间，有一个处于半生又半未生的中间位，这个中间位就是这个法的生时。

“故生时不生”：生时具有的这个半生半未生的状态，决定了它不能真实成立，也就是不会有这样一种生时生起。为什么呢？因为从已生的这一半来说，属于已生；从未生的这一半来说，属于未生。由于根本不存在一个半生半未生的中间位，所以，这样的生时，将永远不可能产生。

反过来说，如果这样的半生半未生位是真实的生时，那么就应成“或则应一切，皆成为生时。”原因很简单：如果半生是生时，那么已生的过去就和正生的现在一样，都已圆满生的作业，都应该是生时；如果半未生是生时，那么同样未生的未来也应该是生时。

经过这样的分析，有的人承认了半生半未生的生时不成立，但是他们仍然认为一个法在产生时，有生时之体。这也不成立。

作为生时体，则不成生时，
不作生时体，亦不成生时。
唐译：
（生时若是果，体即非生时，
生时若自然，应失生时性。）

颂文直解

一个法的生时之体，是作为将要生起的法的自体，还是不作为将要生起的法的自体？如果是前者，则一个法已经存在，就不需要再重复生；如果是后者，则法未生起，因此也不成为生时。

（唐译：若在生时，本法是从因缘中产生，即未生时，已经有了本法之体，此体在未来将要生起时，称为生时。但是未来无体，哪里有所生之果呢？若在生时，本法之体非从因缘生，而是自然生，即所生之果体，应是无为法，如是则失去生时之性，即无生时。所以诸法无实有的生时。）

释义

本颂前两句破在生时就已具有法体，后两句破一个法在生时并不具有这个法的体。

“作为生时体”：这是说一个法在生起之时，已经

具有了这个法的体。“则不成生时”：如此则不成立所谓的生时，因为体已具有无需再生，否则无义生、重复生等自生的过失，都会落到这个观点之上。

“不作生时体”：如果说一个法在生起之时，并不具有这个法的体。“亦不成生时”：这同样使得生时不成立。因为连体都没有，无法作生的作业，怎么能称它为这个法的生时呢？

接下来再对三时进行观察，来遮破生时。

庚二、观时而破分三：一、于正生现在法破生时；二、于已生过去法破生时；三、于未生未来法破生时。

辛一、于正生现在法破生时

有人认为：生时决定有，因为在过去、未来二时的中间，有生时的现在法故。这也不成立。

若二时中间，无无中间者，
则无有生时，彼有中间故。

唐译：

（已生异未生，别有中间位，
生时异二位，应别有中间。）

难词释义

二时：过去、未来。

颂文直解

如果说：生时必定有，因为在过去、未来二时之间，有正生的现在法之故。也就是说：不可能没有位于过去、未来二者中间的生时。但这也不应理。若加以观察，可知没有作为过去、未来二者观待处（分界点）的生时。理由是：这个所谓的生时，也有中间位之故。

（唐译：若说已生与未生这二时之间，另有中间位，作为分界，此中间位即是生时，故生时必定应有。如此则生时也有“未生的生时”与“已生的生时”二者的差异，此二者也需有中间。而此中间又可一分为二，如此不断再分，无有穷尽，所以难以安立生时。）

释义

本颂第一句正面阐述错误观点，第二句以双重否定突出这种错误观点，后两句以根据相同应成因进行遮破。

“若二时中间，无无中间者。”这是说过去、未来二时有明显区别。这个区别的界限，就是中间的生时位。这就像说泾渭分明一样，泾河黄、渭河清，它们中间必然有一条清晰的分界线，就是这条分界线，分

开了有明显差异的泾河和渭河。这两句，就是通过过去、未来二时，成立有现在的生时。

“则无有生时”：这是说，按二时需要中间界限的道理，会导致这中间的生时也不能成立。

“彼有中间故”：原因就在于这个中间的生时，是半生又半未生的状态，这两者必然又有中间的界限。而这中间界限，必然又只能是半生半未生，因此永远找不到一体的生时。

接下来对过去法进行观察，来遮破生时。

辛二、于已生过去法破生时

首先引述对方观点：

由于生时灭，乃有生时生，
是故应可见，有余生时体。
唐译：
（若谓生时舍，方得已生时，
是则应有余，得时而可见。）

难词释义

余：这里是有别于的意思。

颂文直解

由于生时灭去，生时才能生起所生之法，是故应可以见到，有不同于生时之体的法产生。

（唐译：若舍生时，方得已生位，则在未得与已得之间，应有得时，而此得时又可再分，而至无穷，此与前面所说生时过失相同。）

释义

本颂前两句引述对方的理由，后两句引述对方结论。

“由于生时灭，乃有生时生”：对方说，因为生时的灭，导致了生时具有生果的作用。

“是故应可见，有余生时体”：因为生时有生果的作用，所以可以见到有不同于生时之体的果产生。这些果都是生时灭后所生的，所以可以证明生时必定存在。

接下来圣天菩萨指出，果并非从生时中生起：

若至已生位，理必无生时，
已生有生时，云何从彼起。

难词释义

彼：指生时。

颂文直解

如果某个所生法已经到了已生位，这时必然没有生时。如果已生之法还是处在生时之中，则既然已经生起，为何还要从彼生时中重复产生？因此，已生的过去法无有生时。

释义

本颂前两句正破，后两句反破。

“若至已生位，理必无生时”：如果所生之法已经处于已生位，则目的已经达到，此时生时完全是多此一举，根本没有必要。

“已生有生时，云何从彼起”：反过来说，如果已生之法仍然处于生时，则为什么又要反复生起？这是没有任何根据的。

所以说，已生的过去法没有生时，并不是从生时中产生。因此不能以此来证明生时的存在。

接下来从未来法上来遮破生时。

辛三、于未生未来法破生时

> **未至已生位，若立为生时，**
> **何不谓无瓶，未生无别故。**

颂文直解

如果把未来法的现前安立为所谓的生时，则为何不说瓶子亦无有？因为已生与未生无有差别之故。所以未生的未来法无有生起的机会。

释义

本颂前两句引述对方错误观点，后两句进行遮破。

“未至已生位，若立为生时。”这是说，一个法在未至已生位，但将要至已生位的状态，安立为生时。比如制作一个瓶子，陶胚已经做成了瓶子的形状，并且已经送入火炉烘烤，在快要成为真正的瓶子时，安立为生时。

“何不谓无瓶”：何不说没有瓶子。“未生无别故”：因为所谓的“生时”，只是接近已生位此时瓶子还没有生起。这时的生时，不管起了多少作用，最后的结果都是零，即产生不出瓶子，这就与未生位没有差别。如果确实如此，那名言之中的一切法，都将不能产生，因此就严重地诽谤了世俗名言。所以不能将“未至已生位”安立为生时。

庚三、观业而破

接下来有人试图从生时有未圆满的作业，来证明有真实的生时。但这也不应理。

生时体未圆，异于未生位，
是亦异已生，故应未生生。
唐译：
（非生时有用，能简未生时，
亦非体未圆，别于已生位。）

颂文直解

若想：因为在生时已经开始了生的作业，只是这个作业没有圆满，这说明生时与未生时有很大的区别，所以前面的过失不成立。尽管如此，由于生的作业未圆满，而异于已生，因此生起的仍然是未生之法，其道理与前面相同。

（唐译：生时虽有作用，仍属未生，因此不能简别未生时。体虽未圆，若稍有体，仍属已生，因此不能简别已生位。所以所谓生时，要么是未生，要么是已生，除此没有另外的生时。）

释义

本颂前两句引述对方的错误观点，后两句以根据相同应成因进行遮破。

“生时体未圆”：是说一个法在生时，法的体已开始生成，只是尚未圆满。

“异于未生位”：因已有了少许法的体，所以与一点体也没有的未生位不同。因此，就不存在上面说的因为生时与未生无别，而破坏名言中一切法的过失。

“是亦异已生”：同样根据“生时体未圆”这个理由，可以得出未圆满生的结论。而未圆满生，说明瓶子等法的体没有生起，这就等同于未生。比如，一辆正在造的车，对方说它已异于未生位，因为毕竟车的框架等已经在做了，但是这时车还根本不能开，那能够当作车用吗？根本就不能，没有人会去买这样的车来开。这就等于车还没有造出来。

“故应未生生”：所以说在生时所产生的，只是未生法。这句话其实就是说：生时并没有生起法。既然法都没有生起，这样的生时就不能被称为生时了，所以并没有生时。

又有人以后面生起的法，来成立有生时。这也不应理。

若说言生时，先无后乃有，
此亦未生生，未生何能生。
唐译：
（前位生时无，后位方言有，
兼成已生位，故此位非无。）

颂文直解

如果说生时，能将前无的法，依于生的作业产生。这意味着生时能使未生法产生。但是，未生之法，无有自性，如何能在后面产生？纵遇亿万种缘，也无法产生。

（唐译：在生的作用未产生的前位，并无生时；在正起作用的后位，才有生时。则后位的生时，兼成已生位。所以生时位非无，即已生的后位，不应再另立一个生时位。）

释义

本颂前两句引述对方错误观点，后两句以根据相同应成因作遮破。

"若说言生时，先无后乃有"：这是说生时，能把先前没有的东西变成有。也就是说，生时能无中生有。

对方想通过后面产生的结果，来证明前面有生时

的存在。但是这个推理有一个漏洞，即："此亦未生生"。为什么认为能使未生的法生起是错误的呢？原因是："未生何能生"。因为未生的法，无有自性，如同石女儿。再多的因缘，也不能无中生有，使不存在的法现前。

下面圣天菩萨对观业而破生时进行总结：

体圆说名有，未作说为无，
若尚无生时，说何为生时。
唐译：
（有时名已生，无时名未起，
除兹有无位，谁复谓生时。）

颂文直解

总之，当一个法，生的作业圆满时，就说这个法为有；当一个法未作，也就是未圆满时，就说这个法为无。离开此作业圆满与未圆满二者，就没有生时，还能将哪种作业称作生时呢？即根本不成立所谓的生时。

（唐译：所谓生时的自性，不过二种，即有及无。除此以外，没有中间生时。而有时即是已生之过去，无时即是未生之未来；所以所谓的生时，即对此有、

无位的假名安立，没有真正的生时。既然没有生时，也就没有生，所以诸法实际上都无生。而无生，就无住、灭。所以生、住、灭三相都不存在。）

释义

本颂前两句分析了所谓生时的实质，后两句得出并无生时的结论。

“体圆说名有”：所生之法的体完全圆满了，就意味着这个法已经有了，是过去时。比如说，一辆车子所有部件全部装配完成时，便是其诞生之时。

“未作说为无”：所生之法的体还没有作圆满，就意味着这个法还没有产生，这是未来时。比如，一辆车子没有装配完成，就意味着还没有车子。

“若尚无生时”：生的作用，就是使法的体圆满。而当法的体已圆满时，属于过去时；当法的体未圆满时，属于未来时，因此说无有生时。

“说何为生时”：除此之外，还有什么可以说是生时呢？根本就没有。这句反问，强调了除了作业圆满与未圆满两种情况之外，没有单独、真实的生时。

这样就把“别破生时现在之法”宣讲完了，接下来对本品进行总的归纳。

己三、归摄因果远离生灭之要义

若时离其因，无别所成果。
尔时生与灭，理皆不可成。
唐译：
（诸有执离因，无别所成果，
转生及转灭，理皆不可成。）

颂文直解

对于一个法，离开了能生因，就不可能有别的所生果。而本品已经遮破了生，如此也就没有灭，因此果的生起与因的灭去都不成立。如世尊云："人与士夫及有情，生已死亡全无生，诸法如幻自性空，诸外道众非能知。"

（唐译：数论师执著三德平衡时的自性为因，认为离开因就没有另外所成的果。这样就使得一切世俗果法，有不可灭、无不可生，由此诽谤了世间现见到的因果，故不成立。）

释义

本颂前两句阐述名言法的因果规律，后两句结合本品的引导，得出了名言法实无生灭的结论。

"若时离其因，无别所成果"：这是说果从因生起，

离开了因，不可能有果产生。

“尔时生与灭，理皆不可成”：因为生时不成立，所以因不成立；因不成立，导致果不成立；因与果都不成立，导致果生与因灭的现象也不成立。

如是观察，因为一切法的自性都不成立，因此一切法仅剩幻相。譬如，幻化师通过咒语与药剂等，变出了虚幻的象、马。但普通人把这些象、马当作实有，并在心中产生了贪欲和嗔恚等烦恼。这些虚幻的象、马在灭去之前，将一直对他们产生作用。而幻师自己，虽然也见到这些象、马，但是知道它们是虚幻的，所以不会像普通人那样产生耽著。而没有被幻师咒语染污眼睛的人，则连虚幻的象、马也不会见到，更不会去安立名言并且耽著了。

这个譬喻里的普通人，表示凡夫。幻师的咒语，表示凡夫耽著实有的习气。虚幻的象、马，表示如幻般显现的内外诸法。凡夫因为无始以来一直在熏习无明习气，明明没有任何真实的道理，仍然会把如幻的诸法耽著为实有。并且安立种种的名言，在他生起真实智慧之前，这些法就会如同他所耽著的那样，无欺而起作用。

这里的幻师，表示已经断除无明的圣者。他们在后得位时，有仅为如幻般的显现。因为他们以真实智慧，断除了耽著实有之垢，因此没有丝毫实执。

而没有被幻师的咒语染污眼睛的人，表示诸佛。已经彻底断尽一切无明及习气的诸佛，安住于一切智的法身，连相分也没有，就更不会去耽著实有。

就像幻师及眼睛清净的人，会随顺被咒语染污眼睛的普通人，安立种种的幻化名言。同样，诸佛菩萨会宣说种种世俗谛法，作为接引世间人的方便。

又譬如，对于被幻化师欺骗的人，可以通过各种道理，减退他们的实有执著。但是在他们的实执没有退尽之前，象、马等幻化的显现不会完全退失。同样，诸圣者以众多正理，遮止凡夫对实有自性的耽著，然而这仅能稍稍松解实有耽著的系缚。在无明断尽之前，不会彻底退失如幻的缘起显现。

所以，中观师讲说众多正理，目的是遮止导致众生系缚的实执，而并非去遮止如幻的缘起。如幻的缘起显现，在众生未证得无显现的果位之前，将无欺安住于众生的妄识之中。所以中观师对此不作遮破。但是这并不意味着中观师承认有这些缘起显现，因为，犹如因眼翳见到两个月亮一样，众生也是因无明习气

力而产生了迷乱显现。

如果有人想：名言中的一切如同幻化，而幻化之中没有系缚与解脱，那难道名言中也没有系缚与解脱吗？若真是这样，那一切所作将无意义。对此的回答是：自性无实的幻化众生，趋向如乾达婆城般无实的三有，显现出如阳焰水一般的无实之境，这样的无实想，即是轮回的状况。以幻化的人，修幻化的真实性，修成见虚空之花的慧眼，在虚空界中解开虚空的结。这样的无解脱相，即是解脱的状况。

这以上幻师的譬喻，主要是根据仁达瓦上师的注释而讲的。

教诫弟子品第十六

本论的后八品，目的是“明方便生胜义之真实性修习之瑜伽”。总共分三科，前面已经讲完了两科，即“总说甚深缘起真实性之瑜伽”与“别说无我空真实性之瑜伽”，接下来的第十六品，要讲的是第三科。

乙三、摄彼要义抉择之理分二：一、摄能诠论所说之义；二、摄所诠义之要义。

这第十六品，是从能诠之论文与所诠之论义两个方面，对前面十五品，尤其是后八品中的前七品进行归摄。

丙一、摄能诠论所说之义

由少因缘故，疑空谓不空，
依前诸品中，理教应重遣。

颂文直解

前面已经宣说了十五品。但是有一些人因迷乱对于诸法从本以来的自性空，未能如实证悟，而生起似非空显现的实执。遣除实执的方便，即是上面所说的

十五品法义，它们能别别遮止颠倒分别。从第一品至第十五品，以诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静这四法印之义作为见解，以苦、集、灭、道四谛之理作为道，从粗到细，以方便及方便生的方式，宣说了无常、苦、空、无我之相。

释义

本颂前两句指出有的人因缺少好的因缘，虽然修学了前十五品，但仍怀疑本空的诸法不空；后两句指出本品将按照前十五品的正理与圣教，对这些怀疑作进一步的遣除。藏文后两句的翻译稍有差异，即：“此前诸品中，已分别遮彼。”意思是对于邪执，前面已经作了深入的遮破。

接下来着重对第九品到第十五品的所诠义进行归摄。

丙二、摄所诠义之要义分三：一、摄所诠要义而离诤；二、广说建立；三、摄如是宣说之成就义。

丁一、摄所诠要义而离诤

在后八品中的前七品，已经阐明了胜义空的真实性，但是实执深重的人，还是会产生一些疑问。圣天菩萨在这里统一进行回答。

能所说若有，空理则为无，
诸法假缘成，故三事非有。

难词释义

假缘成：假托诸缘而成。这里的假不是虚假，而是假托、凭借、依靠的意思。

颂文直解

有人想：前面在宣说空性时，有宣说者、所诠的空性、能诠的文句。因为有这三者，所以不能说所诠的诸法为空性。但是宣说者、所诠的空性、能诠的文句这三者，都是互相依赖、观待而产生，所以并非自性存在。

释义

本品前两句陈述了对方的观点，第三句指出对方观点不成立的理由，第四句是结论。

“能所说若有，空理则为无”：有人想，即使按照前面所说的，诸法确实本来就空，但是既然能讲出这样的空性，至少表明有三点不空，也就是：讲法之人、所讲的法义、能诠句（对应本论，这三者分别是圣天菩萨、十五品所诠释的法义、整个十五品的能诠文句）。

因为这三点全都成立，所以并不是空性。

他们之所以这样想，是因为还没有理解空性远离了一切戏论，反而把空性与断灭的邪执等同起来了。这样一来，空就永远不能显现为有，有就永远不可能是空。空与有变成了完全对立，而不是圆融不二的，所以他们才会提出这样的疑问。

那么解决他们疑问的关键，在于阐明空有不二，遣除他们把空性等同于断灭的错误见解。所以圣天菩萨针对他们提出的这三事说："诸法假缘成，故三事非有。"意思是：在这三事中，说法者是依靠能诠句与所诠义而安立的。同样地，能诠句与所诠义也只能依靠其他二者才能安立，这样就决定了这三者因为凡是借助其他因缘才产生的法，必定没有自性。具体的原因，在第十四品——"破边执品"中，已经作了阐述，比如"若有任何法，都不依他成，可说为实有，然彼皆非有。"以及"若有从缘成，彼即无自在，此皆无自在，是故我非有。"等等。这些偈颂，都阐明了这个道理。

接下来，圣天菩萨指出对方寻求空义的过失，并不能成立他们执著的不空义。都没有自性。

若唯说空过，不空义即成，
不空过已明，空义应先立。

颂文直解

如果说诸法是空，则内外诸法应成如驴角般无有显现的过失，因此立诸法不空之义。同样，前面已阐明了自性不空的各种过失，为何还不成立一切诸法为空性呢？即如上所说的空性义，有能立之理且无可辩驳，而实事宗的所立既无能立且有害。

释义

本颂前两句引述对方观点，后两句以根据相同应成因进行遮破。

“若唯说空过，不空义即成”：对方的观点是，只要说了空性的过失，就可以成立不空之义。如果这点能站得住脚的话，那么对方认为诸法不空的观点就首先被遮破了。所以圣天菩萨接着说：“不空过已明，空义应先立。”就是说，前面七品已经广泛阐述了不空的过失，因此空义已经建立起来了。所以你们想要建立不空之义，就应该先消除前面所说的各种不空的过失。想要回避那些过失，而专门去寻求空义的过失，是怎

么也不可能建立起不空之义的。

接下来圣天菩萨指出，对方不应只是一味地寻求空义的过失，也应同时成立不空的宗义。

诸欲坏他宗，必应成己义，
何乐谈他失，而无立己宗。

颂文直解

建立宗义者，于他宗应以能坏之理而遮止，于自宗当以能立之理而建立，需同时具有如是破、立二相。然而如果实事师你，没有理由，只是一味想要毁坏中观师，那你为何不建立起自宗之义？倘若无有能立，仅有所立，你又能建立起什么呢？

释义

本颂前两句指出要遮破他宗，必须如理成立自宗，后两句指出对方并不符合这个要求。

“诸欲坏他宗，必应成己义”：这是说，凡是想要遮破他宗，必须也应能成立自宗。也就是说，要遮破他宗，自宗应该要立得住脚，否则就是邪理，这是破不了他宗的。

“何乐谈他失，而无立己宗”：但是充满实执的对

方，只是一味地喜欢寻求空义的过失，而并没有建立起不空之义。

在前面，对方认为空义有过失，提出“能所说若有，空理则为无”时，圣天菩萨用“诸法假缘成，故三事非有”作了回答。表明了中观师并没有过失。而前面七品所指出不空的种种过失，对方没有能力作任何的回驳，并且也并没有正面建立不空之义。他们所说的一切不空的能立，都等同于所立，也就是能立本身都悬而未决，尚未被证明，并没有资格成为能立。所以说对方根本没有建立不空自宗的力量，因此应该舍弃对不空之义的耽著。

这里所说的“对方”，并不仅仅是历史上的那些不了义的内道以及外道的论师们。更主要的“对方”，就是大家心中的实有执著。在获得空义的闻慧、思慧之前，大家的心里都会认同实有，怀疑空性。因此学习这些殊胜的空性法义时，应该时时对照心中的执著，句句入心；用法义来对治心中顽固的颠倒执著。

接下来实事宗想：这个过失空宗也同样成立。圣天菩萨对此进行了反驳：

若观察即无，彼不成为宗，
则一性等三，亦皆非宗义。
唐译：
（为破一等执，假立遣为宗，
他三执既除，自宗随不立。）

颂文直解

若想：倘若对无自性空之宗进行如理观察，可知并非应理，所以无自性空宗不能成立，如是便能成立有宗。空宗不应理的原因是：所谓自性无，意味着彼自身亦不成立，又如何成立无自性之宗。那么（圣天菩萨回答说:）以同样的道理，他宗的一性、异性及不可思议都不成立，因此也不成宗义。是故，以一切宗非有故，当舍弃对宗义的执著。

（唐译：为破众生一、异、非一非异的执著，中观师以假立空而遣除有执为宗。若众生执著已经遣除，则假立的自宗也随之不再需要安立。）

释义

本颂前两句引述实事宗观点，后两句进行遮破。

“若观察即无，彼不成为宗”：实事宗想，空宗认

为一切都无自性，这样他们所立的宗也同样无自性，所以就不成立为宗。意思是说，既然什么都是空，那么你们的立宗也是空。这样你们不是也同样具有无法安立自宗的过失了吗?

“则一性等三，亦皆非宗义”：圣天菩萨顺着对方的话说：如果说空无自性就无法立宗，同样你们对有胜义与世俗之间的一性、异性，甚至不可思议性等等的安立，这些也都是空无自性，也同样无法立宗。事实上真实中无一切宗，所以应该舍弃对实有宗义的执著。

这以上回答了对方的主要疑问。接下来对于无自性空宗无害与实事宗有害进行广泛地阐述。

丁二、广说建立分二：一、于空宗无害且有能立之理；二、于实事宗有害且无能立之理。

戊一、于空宗无害且有能立之理分三：一、立能立因相；二、说所立空性之相；三、抉择无二大胜义。

己一、立能立因相

“因相”，即是能立因之相，也就是无自性空宗无害的有力根据。

许瓶为现见，空因非有能，
余宗所说因，此无余容有。
唐译：
（许执为现见，空因非有能，
余宗现见因，此宗非所许。）

颂文直解

若想：在以无患根识现见瓶子时，与现见相违的一切空的因相（也就是抉择无自性空的种种教、理），都毫无意义。（对此圣天菩萨回答说：）但是在此以大中观的道抉择诸法究竟为胜义空时，并不承许余宗所说的因相（也就是世间无患根识的现见），只是在抉择名言时，才可以安立。

（唐译：我若与你们一样许瓶子为现见所得，空因的比量可说无能。但是瓶子非现见可得，在“破根境品”等各品中，都已经作了阐明。所以余宗所说的现见因，并不成立。）

释义

本颂前两句引述对方观点，后两句进行遮破。

“许瓶为现见，空因非有能”：有实执的人，认为虽然空宗能以中观正理以及圣教量成立，但瓶子等法

却实实在在以现见可得。在强大的现见面前，中观的理、教就显得苍白无力，所以说空因，也就是空的理与教，没有了能力。

“余宗所说因，此无余容有”：但是中观师说，此处在抉择大中观的胜义空时，并不承许世间的现见所得。这在“破边执品”中，已经作了清晰的阐述。只有在抉择名言法时，才随众生的无明而安立世间的现见所得。

阐明了安立空义的因相后，接下来要阐明什么是空性。

己二、说所立空性之相

有人想：你所说的能对治（也就是空性），因为能说的缘故，所以是有，那么它反面的实有法也应该同样有吧？这也不应理。下面圣天菩萨作了这样的问答：

既无有不空，空复从何起，
如无所治品，能治云何成。
唐译：
（若无不空理，空理如何成，
汝既不立空，不空应不立。）

颂文直解

从色乃至一切智智之间的一切法，既然无有任何的不空法，则作为不空反面的空，又从何生起呢？就像无有空的所治品——不空的事，则彼能治——无事空性，又从何生起呢？

（唐译：[问：]假若无有不空，则空也非有，如此如何安立诸法皆空？[答：]但是你既然不安立空，怎么能安立不空？）

释义

本颂前两句阐述无有空，后两句以能治与所治的譬喻说明。

“既无有不空，空复从何起”：针对实事师认为的空性能被讲说，因而存在的错误见解，圣天菩萨从空的反面，也就是“有”的角度进行引导。在前面七品中，已经对“有”作了彻底的遮破。既然对方认为不空的有并不存在，那么与有相观待的空，又从哪里生起呢？也就更没有空。

圣天菩萨用对治作了譬喻：“如无所治品，能治云何成。”就是说，空与有的关系，是能对治与所对治的关系。从前面各品的分析中可以知道，有本来就不成立，那么从真实角度来说，根本不需要一个空去对治

有。就像一个本来就很健康的人，不需要天天吃药打针一样。

有实执的人，又对圣天菩萨说的“不需要能对治的空”产生了执著，他们问：这难道不也是一种承许吗？这相当于承许了一个无宗之宗，因此与无宗相对的有宗也同样可以成立。但这也不应理。

若许有宗者，无宗即成宗，

无宗若非有，有宗应不成。

唐译：

（若许有无宗，有宗方可立，

无宗若非有，有宗应不成。）

难词释义

有宗：有一个宗，不是指关于有的宗。

无宗：不安立一个宗，不是指关于无的宗。

颂文直解

倘若承许有一个宗，则与之相反的无宗即可成立为宗。但是无宗丝毫也没有承许，如此何来的违品——有宗呢？即应成无有任何承许戏论的大立宗。

（唐译：无宗如果有，有宗方可安立，但是并没有无宗，则有宗又如何能安立？）

释义

本颂前两句指出有宗与无宗相观待而安立，后两句以无有无宗，而遮破有宗。

“若许有宗者，无宗即成宗”：宗就是观点。如果承许有一个宗，也就是承许某个观点，那么不承认这个观点的无宗，也应该是一个宗。意思是说，如果认为万法本来是有，这就安立了一个宗。那么当抉择出万法是无的时候，也应该安立了一个无宗了。

“无宗若非有，有宗应不成”：这两句按照唐译，没有改动。按照藏译则是：“有宗若非有，无宗应不成。”也就是如果并没有安立一个宗，那么也就没有与它相反的宗了。这里的意思是：中观宗本来就没有安立过万法是有的宗，因此并不需要安立一个万法为无的宗。

龙树菩萨在《回诤论》中，也说了同样的意思：“若我宗有者，我则是有过，我宗无物故，如是不得过。”月称菩萨在《入中论》中也说：“前说能破与所破，为合不合诸过失，谁定有宗乃有过，我无此宗故无失。”对此具体的含义，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》等论中有殊胜、圆满的阐述。

实执重的人，仍然接受不了无自性空。他们想：

如果一切都空，那么世间还会有暖性的火等差别相吗？圣天菩萨下面就来解答这个问题：

若诸法皆空，如何火名暖，
暖火亦非有，如前已俱遣。
唐译：
（若诸法皆空，如何火名暖，
此如前具遣，火暖俗非真。）

颂文直解

若想：一切法丝毫也没有的话，那火的自性如何为暖呢？（答:）应知暖及火也非有，这在前面“暖即是火性，非暖如何烧”中已作了遮遣。

（唐译：[问：]如果诸法本性皆空，为何世间有暖火等差别相？[答：]这类的疑难，在前面“破边执品”等品中，已经都作了遮破，即暖性的火等只是随世俗而有，并非真实。）

释义

本颂前两句引述对方观点，后两句进行遮破。

“若诸法皆空，如何火名暖”：实执深的人，将空与有分开，并严重对立起来。认为一切万法是空，就

不可能有暖的火、冷的冰等等千差万别的世俗差别相。

“暖火亦非有，如前已俱遣”：暖火等世间差别相，虽然在众生的根识面前无欺而有，但仅是众生无明的颠倒妄见，并非真实而有。这在“破边执品”的“察因色积聚而破能烧所烧”这一科中，已经作了深刻的阐述。

实事师又提出了疑问：如果并没有法，那空又用来遮什么呢？既然空有所遮，那法就必定应有。这也不应理。

若谓法实有，遮彼说为空，
应四论皆真，见何过而舍。

颂文直解

如果说火等的法实有，因为有遮火等法的空。那么你们有、无等的四论也都应该是真实的了。那你们是见到了四论中的哪种过失，而舍弃其他的三论，只取其中的一论呢？

释义

本颂前两句引述对方观点，后两句使用对方的四论进行遮破。

“若谓法实有，遮彼说为空”：实事师提出，法是实有存在的，因为这个法能被空遮止。只有法不存在，才不需要用空去遮止。

这样的观点显然不成立。否则的话，就会导致“应四论皆真，见何过而舍”。这四论中，“有”、“无”是互相遮止的，“俱”、“非俱”也是互相遮止的。如果作了遮止，就说明双方都是真实、应理的话，那么实事师应该受持全部的四论，而不应该在四论中有取与舍。

但是，这四论全都非真实，在第十四品——“破边执品”中就已说：“有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真。”实事师经常在“有、无、俱、非俱”这四论中作取舍，比如有的实事师舍“有”取“无”，有的舍“俱”而取“非俱”等等。这就说明了实事师自己也并不是因为有遮止，就承许能遮、所遮都是真实的，所以实事师并不能因为空遮了有，就可以认为有是真实的。

龙树菩萨在《中论》中也说：“大圣说空法，为离诸见故，若复见于空，诸佛所不化。”就是说，不能执著能遮的空为有。这样，也就说明了不能以能遮的空，

来证明所遮的法是真实的。

乃至极微体，都无如何生，
佛亦未许无，故彼不应理。
唐译：
（若诸法都无，生死应非有，
诸佛何曾许，执法定为无。）

颂文直解

如是观察，如果乃至极微尘之实有也无有，则诸法又如何能生呢？是故具足无显行境的正等觉诸佛，宣说无也是戏论，应该远离，是故彼不应理。

（唐译：如果诸法都无，则应无有生死，但是诸佛世尊，又何曾承许定有定无呢？）

释义

本颂前两句阐述非有，第三句阐述非无，第四句得出结论。

“乃至极微体，都无如何生”：世间上一切诸法都空，乃至于极微那么大的自性实有法都不可能找到，这样又如何能生起暖火等种种的世间法呢？

“佛亦未许无，故彼不应理”：空也同样无自性，因为具足无显行境的诸佛，宣说了无也同样是戏论，

应该远离。所以执著暖火等世俗法以及胜义空性为有，都是不应理的。

这样就讲完了“说所立空性之相”这一科。

己三、抉择无二大胜义

若真离有无，何缘言俗有，
汝本宗亦尔，致难复何为。

颂文直解

如果是这样，即从色乃至一切智智之间的诸法，无有任何有、无的戏论，则正在被观察的法，为何说其为有、无的体性呢？如果你宗也舍离二边，即应承许上述之义合理，为何还耽著实事自宗而兴难呢？

释义

本颂第一句承接上颂，指出诸法远离有无的戏论；第二句得出无有世俗的结论；由此在后两句指出对方问难不合理。

“若真离有无”：前一偈颂中说，万法中乃至极微尘的实有都不存在，如此也就不存在无万法的状态，所以说万法远离了有与无的戏论。

“何缘言俗有”：那为何还说有热的火、冷的冰等

世俗自性呢？因为都远离了有与无的戏论。

“汝本宗亦尔”：对于前面的破析，你们如果跟随理智的话，也不得不承许。

“致难复何为”：那为什么还执法为实有，而对中观宗兴起问难呢？应该放下实有的执著才对。

接下来圣天菩萨阐述在法界真实性中，没有冷、热等的差别相：

诸法无体性，不应有差别，
诸物上共见，彼即无差别。
唐译：
（诸法若都无，差别应非有，
执诸法皆有，差别亦应无。）

颂文直解

世间与出世间的一切诸法，无有自性之戏论，所以在法界真实性中，不应有丝毫的差别。这就像在诸物上都可共见的虚空，都没有任何差别一样。

（唐译：如果一切法都无实性，则世间的一切因果差别，比如从眼根生起眼识等，都应无有，因为“无”没有任何差别。而如果一切法都具有同样“有”性，则世间的一切因果，也都应无差别，因为“有”性没有差别故。）

释义

本颂前两句阐述诸法没有差别，后两句用譬喻说明。

“诸法无体性”：这是前面以各种因进行观察后，得出的结论。

“不应有差别”：因此在法界真实性中，就不应该有丝毫的差别。这个差别是什么呢？就是大家以正常的五根识取到的色、声、香、味、触这些境，以及种瓜得瓜、种豆得豆等等世俗中不错乱的因果规律。这些差别相，虽然在众生的无明妄识中无欺而存在，但全都是无明所变现的幻相，并不真实存在，因此在法界真实性中，并没有这些差别相。

“诸物上共见”：无体性的诸法就像虚空。虚空在各个物体中都可以见到。小到瓶子中的小空间，大到城市上的虚空等等，在每个法上，都可以见到有虚空的存在。大家要知道的是，这里说见虚空，只是一种随世俗的说法。实际上虚空并不是见到的，而是人们根据周边的物体形状，在第六意识中构想出来的。

“彼即无差别”：但是这些虚空并没有差别。人们可以根据不同物体的形状，勾勒出不同形状的虚空。

但是不管是瓶子里的小空间，还是城市上的广大虚空，就虚空本身来说，没有任何差别。这样就可以清楚地知道，无体性的诸法也都没有差别。《入中论》中也说："如器有异空无别，诸法虽别性无差。"

前面已经阐明了空宗无可辩驳，并且有充分的能立。接下来再对实事宗进行观察，指出他们的观点不但无法立足，并且没有能立的依据。

戊二、于实事宗有害且无能立之理分二：一、总说无破因及能立之理；二、别说实事自宗无能立之理。

首先总说实事宗既没有破空宗的因，也没有安立自宗的能立；然后再对实事宗没有安立自宗的能立专门进行别说。

己一、总说无破因及能立之理

无故于他宗，不能答难者，
他因破自宗，何故不自立。
唐译：
（若谓法非有，无能破有因，
破有因已明，汝宗何不立。）

难词释义

他宗：指中观空宗。

他因：指中观宗的正理。

自宗：指实事宗。

颂文直解

实事师说：按照空宗不承认任何法的观点，实事师无法对空宗的问难进行答复。（中观师回答说：）那么就按照实事宗承认有自性的观点来说，实事师对前面已经阐明的破有的正理，为何不进行答复，而建立起你的自宗呢?

（唐译：如果说因为诸法性、相都无，所以没有能破有的因，这是智慧极为低劣的表现。能破有的因，前面已经作了广泛地阐明，为何还说无有？如果不能接受能破有的因，那你为何不立因来证明有呢？）

释义

本颂前两句引述他宗观点，后两句用根据相同应成因进行遮破。

“无故于他宗，不能答难者”：实事师认为，既然中观宗认为诸法无体性，这样没有了诸法，实事师拿什么来答复？没有了口，实事师又怎么能说话？他们认为既然空，就什么也不能做，因此实事师对中观师

的问难，不能做出任何回答。

实事师因为心中还没有放下实执，仍然把空错误地理解成拨无一切“实有”法的断灭，所以才有这样的辩护。对此圣天菩萨回答说：“他因破自宗，何故不自立。”既然实事师认为只有在承认万法实有的前提下，才能进行问难与答难，那么对于前面中观师破有的中观正理，你为什么不进行回答，并用正理建立你实事自宗的有呢？

这时，实事师又以破因易得进行辩护。对此圣天菩萨指出中观师能破除万法的实有之义，实事师却不能破除万法的真空之义。

说破因易得，是世俗虚言，
汝何缘不能，遮破真空义。

颂文直解

说破因易得，立因难得，只是世间不真实的虚说。既然这样，那你为何遮破不了真空之义呢？

释义

本颂前两句引述对方的观点，后两句以根据相同应成因进行遮破。

“说破因易得，是世俗虚言”：这是实事师引用民

间俗语，来为自己开脱。意思是，你中观师只是遮破，而遮破远比建立容易。言下之意是，虽然你作了全面的遮破，但是这并不代表实有没道理。

圣天菩萨于是用相同的根据回答说:“汝何缘不能，遮破真空义。”意思是既然遮破容易，那为何不见你有任何合理的根据，遮破诸法无体性的真空之义呢?

己二、别说实事自宗无能立之理

此处圣天菩萨指出实事师在缺乏能立的情况下，安立“有万法”的所立，并不应理:

有名诠法有，谓法实非无，
无名表法无，法实应非有。

颂文直解

在观察后，发现实事师没有任何能立之理。如果这时你仍然坚持真实中诸法“有”的话，那么中观师也可以仅凭口说诸法“无”，建立诸法无体性了。

释义

本颂前两句引述对方观点，后两句用根据相同应成因进行遮破。

“有名诠法有，谓法实非无”：实事师关于诸法实有的能立，全都被推翻了，但是心中对实有的执著仍然很顽固，放不下来。这两句藏文的字面翻译是：“若仅说法有，法即真实有。”

圣天菩萨用同等理进行遮破：“无名表法无，法实应非有。”也就是，没有能立之理，仅凭口说成立“一切法有”的所立。那么同样地，中观师只要口说法无，也能成立诸法为无了。但实事师对此显然无法接受。因此，实事师也不能仅凭口说，就认定诸法为实有。这两句藏文的字面翻译是：“则仅说法无，法为何非无？”

这也说明，破除执著并不是一件非常轻松的事情。大家也可能一样，虽然闻思空性到现在，道理上已经接受了诸法为空，但是心中的实执，依然隐藏得很深很深。比如心中一想个东西，口里一说个东西，都会直接把它们当做实有法，而忘记了那些中观的能立与所立。这就要在获得闻慧、思慧之后，反复地循着中观正理，进行串习、修持。只有这样，才能消磨千万劫以来积累起来的实执习气。一段时间后，无论起心动念、开口说话，都能直接与空性相应了。

实事师接着又从诸法的名称上提出了问题。

由名解法有，遂谓法非无，
因名知法无，应信法非有。

颂文直解

又从能诠而言，如果由于听到法的各种名称，就认为这些法实有，因此认为这些法不可能是无；那么当说这些法“无”的时候，也应该理解为无，而认为诸法非有。

释义

本颂前两句引述实事师观点，后两句用根据相同应成因进行遮破。

“由名解法有，遂谓法非无”：实事师认为，依实有法，而生实有名，又依实有名，而生实有解。所以既然有瓶子、柱子、人等等的各种名称，就表明必定有这些实有法的存在。

“因名知法无，应信法非有。”如果仅由名称，就能成立一个法的话，那么法上加一个“无”，就应该表明没有这些法。比如无瓶子，表明没有瓶子；无柱子，表明没有柱子；诸法无体性，就表明一切法都不真实存在。实事师肯定不能接受这个结果，因此，以名称

而执有实有法，也不能成立。

实际上诸法的名称，并不是依实有存在的法而取，而是随意而取。因此不能以名称来证明有实有法的存在。譬如，对一个短寿的人，可以取名为长寿；对一个凡夫可以取名为佛。现在很多地方见到男的称呼为老板，见到女的称呼为美女，有许多这样随意取名的例子。这都充分说明了诸法的名称根本不能代表实有。

这一颂是从能诠方面阐述，接下来一颂是从所诠方面阐述。

若由世间说，皆世间有者，
诸法有自性，何成世间有。

唐译：

（诸世间可说，皆是假非真，
离世俗名言，乃是真非假。）

难词释义

世间说：世间人说。

颂文直解

又如果从所诠来说，因为世间人说有的缘故，内外诸法在世间中就有自性，那么法的自性即是胜义，这就成了胜义有，怎么还是世间世俗中有呢？

（唐译：世间言说都随自心，为了共同交流的需要而假想安立的。法如果可说，必定是假非真；如果非假是真，必定离世俗名言，不可言说。）

释义

本颂前两句引述实事师的观点，后两句进行遮破。

“若由世间说，皆世间有者”：实事师认为世间人的言说，代表在世间中有真实的自性。这一句和前一颂的“由名解法有，遂谓法非无”的意思相同。

“诸法有自性，何成世间有”：诸法只要有不变的自性，这个自性即究竟的胜义法。这样就成了凡世间所说的，都是胜义法，而没有世俗法了，这是实事师也不能接受的。因为在实事宗里，无论是外道的胜论派、数论派，还是内道的有部、经部、唯识，都分了二谛，认为世俗法与胜义法不能混淆。由此可见“若由世间说，皆世间有者”是错误的。也就是说，世间所说的，都是随意安立的虚幻法，并没有真实的自性。

接下来对“摄所诠义之要义”进行总结。

丁三、摄如是宣说之成就义分二：一、摄离边大空之义；二、明于离边中观之义离过。

戊一、摄离边大空之义分三：一、明所立为离边；二、明能立为无自性；三、明遮遣所破戏边。

己一、明所立为离边

实事师想：诸法被遮遣后，不就堕于断灭的无边了吗？事实并非如此。圣天菩萨回答说：

谤诸法为无，可堕于无见，
唯蠲诸妄执，如何说堕无。

难词释义

蠲：遣除的意思。

颂文直解

明明现见了诸法，却强说他们不能被见到，这样诽谤诸法为无，才会堕于断灭的无见。而只是从遣除妄执的角度，如何能说这是堕于恶见呢？

释义

本颂前两句阐明了什么才是堕于无见，后两句阐明中观宗无此过失。

“谤诸法为无，可堕于无见”：比如将无患根识所取的境，说成在无患根识前都不存在，这样诽谤诸法为无，就是堕于断灭的无见。

“唯蠲诸妄执，如何说堕无”：中观空宗并非如此，只是遣除凡夫心中颠倒的妄执。虽然无患根识与境都是妄执所现，但是并不否定无患根识能取到境，这样怎么能说是堕于无见呢？

由无有性故，无性亦非有，
有性既非有，无性依何立。
唐译：
（有非真有故，无亦非真无，
既无有真无，何有于真有。）

颂文直解

由于有性无有之故，无性也不可能有。原因是，没有所依的有性，那么用来否定它的无性依何而建立呢？

（唐译：有并非真实有，因此无也并非真实无，既然没有真实的无，也就没有真实的有。）

释义

本颂前两句指出无性并不存在，后两句解释无性不存在的理由。

“由无有性故，无性亦非有”：就像在《入菩萨行·般若品》中所说的那样：“未触所观事，不取彼事

无。”在究竟实相大胜义前，则包括无患根识与其所取境在内的一切有事戏论，连微尘许也不存在，由此也不会有与彼相反的无事。

“有性既非有，无性依何立”：因为有性是所依，无性是能依，没有了所依的事，遮彼的无事就完全没有成立的可能。

有、无这些观待法，都是分别心安立起来的，也就是分别心增益出来的。在真实的本性上，根本没有这样的戏论存在。不但有性不存在，无性也无法安立，不但不空的法不存在，包括空也都不存在，远离了一切的戏论。

前面已经讲了第一科“明所立为离边”，接下来讲第二科。

己二、明能立为无自性分二：一、摄因为无自性之义；二、摄同品喻为无自性之义。

要证成一个宗，至少需要因与同品喻。有实事师认为：因与同品喻是实有法，因此它们永远不能证成无自性的空宗。接下来圣天菩萨对此一一进行遮破。

庚一、摄因为无自性之义

实事师又想：既然空性的能立因为有，那空性也

应成有，怎么能成立一切无自性呢？圣天菩萨回答说：

有因证法空，法空应不立，
宗因无异故，因体实为无。

颂文直解

有人说，因为存在证成诸法空的能立因，因此诸法也应成有，而不应该立为空。但是中观宗所立之无自性之宗与能立因没有差别，所以因体也非以自性成立，实际为无。

释义

本颂前两句引述有事宗的观点，后两句进行反驳。

“有因证法空，法空应不立”：实事师说，虽然空宗用各种正理，证成了诸法无自性的宗，但是这种方式本身就存在着一个巨大的问题，就是你宗用来证明的正理，本身是不空的，不空的法怎么能够证成一个无自性的宗呢。退一步来说，就算得出了空的结论，但这个因还留在那里，空不了。实事师说，因为存在着这样的矛盾，所以诸法空并不成立。

实事师的误区，在于认为空的宗与实有的因是完全不同的。圣天菩萨对此直接回答说：“宗因无异故，因体实为无。”也就是宗与因并没有差别，宗是空，因

也同样必定是空，不会变成实有。

要分清宗与因是否有差别，就要对因进行分析。因有能生因与能了因两种。能生因的作用是能出生果，能了因的作用是能明了果。

如果空的因是能生因，这意味着空是造作而成的，就像幻师变出来的幻马、幻牛一样，是不真实的，具有欺诳性。但是前面已经证成了诸法的空并非造作而成，而是本来就空，并不具欺诳性，所以空的因并不是能生因。

那么从能了因来讲，因是为明了宗义而宣说的。如果离开宗义之外有别的因，别的因不是宗法故，不能成为宗义的能了因；如果除了宗义外，没有别的因，则因与宗义成为一体，而不能成为因。这就是“宗因无异故，因体实为无”的意思。

所以，实际上并没有以自性存在的空性的能立因，所谓的能立因，只是假名安立的虚妄法而已。这样，一切法都成立为无自性的空。

实事师又对证成诸法无自性的同品喻产生了怀疑，认为只要有一个譬喻存在，就不能证成万法空的宗。圣天菩萨继续进行答复。

庚二、摄同品喻为无自性之义

谓空喻别有，例诸法非空，
唯有喻应成，内我同乌黑。

难词释义

别有：指离因之外另有喻体。

例：以此类推。

内我：内我指凡夫各自所执的内的五蕴相续。

唯有喻：指没有因，仅仅有比喻。

乌：指乌鸦。

颂文直解

有人说，宣说空性的譬喻存在，因此不成立一切法空。但如果譬喻与所立空不异，则如上述的能了因一样，譬喻也成立为无自性；而如果譬喻与所立空不同，则能说"如同乌鸦是黑的，我也同样是黑的"吗？因此当知，能表示的诸譬喻，也完全包括在所表示的无自性义之中。

释义

本颂前两句引述实事师的观点，后两句进行遮破。

"谓空喻别有"：实事师提出，即使因是空，但是

用来证成空的幻化八喻等譬喻却不应是空。因为如果譬喻也是空的话，就产生不了功用，因此就不可能用来作譬喻。

“例诸法非空”：所以实事师说，因为譬喻不空，所以所喻的一切法也都不空。

“唯有喻应成，内我同乌黑”：圣天菩萨指出，譬喻不能与因单独分开，否则譬喻与所喻之间就没有了相同之处，这样就失去了作譬喻的资格。比如说，自己明明是黄种人，却将自己比作乌鸦，说皮肤与乌鸦一样黑，这显然会惹众人的耻笑。因为这个能喻与所喻之间没有共同之处，也就是缺乏能立因，根本不能建立起来联系。

己三、明遮遣所破戏边分二：一、正说；二、破说有无一方之戏边。

中观宗的所破，是有、无、二俱、非二俱这四边。这四边并非真实存在，而纯粹是一种戏论。所谓戏论，就像是演戏时说的那些台词。演员在演戏时，根据剧情需要，什么话都可以说，观众也不会真的当一回事。

庚一、正说

若法本性有，见空有何德，
虚妄分别缚，证空见能除。
唐译：
（若法本性空，见空有何德，
虚妄分别缚，证空见能除。）

颂文直解

如果诸法本性不空，而如显现般成实有的话，则证见空性有何功德呢？不但没有功德，反而变成对诸法的诽谤。正因为诸法本性为空，而愚夫生起了有、无、一、异等等的虚妄分别，于是就被束缚在轮回中；而通过证得空见，就能够断除这种虚妄分别的束缚。

（唐译：[问：]如果一切法本性是空，则证见此空，有何功德？如果没有功德，则何必辛苦修行？[答：]虽然诸法本性是空，但愚夫对空产生了虚妄分别，执著有一、异等法，由此而生烦恼、造业，致使沉沦在轮回中。而通过勤勉修行，证见无我空，就能渐次断除虚妄分别，获得自利利他的无尽功德。）

释义

本颂前两句是对实事师的反问，后两句进行阐释。

“若法本性有，见空有何德”：如果像实事师所认为的那样，一切法的本性都是实有的，那么证见空性又有什么功德呢？因为既然一切法是实有，那么说一切法空就是颠倒的错见。所以不应该把中观空宗所宣说的空，理解成强行将本来实有的法观成空，这样就变成扭曲事实了。

那么应如何正确理解中观宗所说的空呢？就是下面两句话：“虚妄分别缚，证空见能除。”也就是说，明明实相中没有任何成立的法，而凡夫以虚妄分别，见到种种的戏论法，这样就受到了极大的系缚。因此，中观宗以观察胜义正理抉择一切法大空时的所破，就是将本来是空却分别为有的一切粗粗细细的戏论边。就像月称菩萨在《入中论》中说的那样：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”

实相中本来没有任何法，是说实相中没有能、所，没有心、境，没有有、无，没有一、异，没有善、恶，没有好、坏等等的一切差别相。但是凡夫却虚妄分别出了能、所，心、境，有、无，一、异，善、恶，好、坏等等，形成了种种虚妄的差别相。凡夫把这些差别

相，执著为实有，于是患得患失，生起了贪、嗔等烦恼。因为烦恼，而造下了种种有漏的善业、恶业、不动业，于是在六道轮回中不断流转。所以，并不是诸法把凡夫束缚住了，而是凡夫自己的虚妄分别和执著，束缚了一个虚妄的自己。因为包括自我在内的诸法，一直以来都是空，没有一刹那变成过实有。

在这里说句玩笑话，凡夫根本没有经过瓶子、柱子等诸法的同意，就一厢情愿地把它们认定为实有。这其实冤枉了诸法，是对诸法的严重诽谤。所以，解铃还须系铃人，既然是凡夫的虚妄分别将空扭曲成了种种的有，并因此而遭受轮回中的种种苦，那么只要断除虚妄分别，就能解除束缚。而要断除虚妄分别，就应该断尽执一切法为实有的邪见，而证得一切法为空的正见。

庚二、破说有无一方之戏边

说一有一无，非真亦非俗，
是故不能说，此有彼非有。
唐译：
（法成一成无，违真亦违俗，
故与有一异，二俱不可言。）

颂文直解

如此的缘故，在抉择大空胜义时，需要遮破所破的一切粗、细戏论边。而对佛的善说之义尚未如实了达的人说，诸法一者有，另一者无。这不符合真实性，也不符合世俗。因此，以观察胜义量抉择空性时，不能说此心识等有而彼境等为无。

（唐译：若执诸法与诸法的有性，确定为一，诸法则成为一法；确定为异，诸法则无有性，而成为无。但这两种情况都违背了真谛与俗谛。所以，不能说诸法与有性是一，也不能说诸法与有性是异。）

释义

本颂前两句指出一有一无不符合胜义与世俗，以此为根据，在后两句得出不能说此有彼无的结论。

“说一有一无，非真亦非俗”：说一个法为有，同时又说另一个法为无。这种情况，既不符合胜义谛，也不符合世俗谛，所以并不成立。

正确的见解是：想宣说世俗时，应以世间的分别——无患根识作为量，而说一切法都平等为有；而要宣说胜义时，应相应圣者证真实义的智慧，说一切法平等为无。比如五蕴，在世俗中，应承许为有；但在

胜义中，则应说五蕴都以自性而空。

因此圣天菩萨总结说："是故不能说，此有彼非有。"也就是以观察胜义量抉择空性时，不能说这个法有而那个法无。比如说，小乘认为的胜义中有无分微尘与无分刹那的心识，而没有粗大的蕴聚，这就失坏了二谛的安立。正确的见解应该是：胜义中无论是无分微尘、无分刹那心识，还是粗大的蕴聚，都同样是远离戏论的大空；而世俗中，这三者都可以同等随世间共许而安立为有。又比如，随理唯识认为胜义中有依他起识，而没有瓶子等境，这也同样失坏了二谛的安立。正确的见解应该是：在胜义中，依他起识与瓶子同等为大空；而在世俗中，这两者都可以同等随世间共许而安立为有。

接下来圣天菩萨以总结的方式成立中观宗毫无过失。

戊二、明于离边中观之义离过

对方想：对于中观宗的遮破，我虽然无法作出答复，但是精进修持佛法的人，将来必定能作出答复。

有非有俱非，诸宗皆寂灭，
于中欲兴难，毕竟不能申。

颂文直解

执著有边、非有边、二俱边、非二俱边这些戏论的各宗，在中观正理面前，都被彻底遮破而寂灭。如果他们想对中观宗兴难，是毕竟不可能申述成功的。

释义

本颂前两句指出一切的四边戏论都已经被遮破，后两句指出他宗不可能真正对中观宗发起问难。

“有非有俱非，诸宗皆寂灭”：他宗执著的观点，归纳起来，就是有、无、二俱、非二俱这四边，而这四边都已经被中观宗彻底无余地遮破。对四边的遮破，归纳而言，就是《般若心经》中说的：“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。”（藏文翻译的顺序与玄奘大师翻译的不同。）

破除四边的顺序，可以对应中观四步境界。“色即是空”，对应以离一多因等中观正理，抉择显现为空，因此寂灭有的戏论边；“空即是色”，对应以名言缘起因，将空抉择为缘起，因此寂灭无的戏论边；“色不异空”，对应将显现与空抉择为双融，因此寂灭二俱的戏论边；“空不异色”，对应将双融抉择为平等性，因此寂灭非二俱的戏论边。

“于中欲兴难，毕竟不能申”：对于如此甚深的大中观之义，执著有、无等边的宗派，即使在极其漫长的时间里，也不可能有发起问难的机会。相应于境的实相抉择之义，即以事势理成立为三解脱门的自性。如经中说：“以无自性之理，一切法为空；以无相之理，一切法为无相；以无愿之理，一切法为无愿；以自性光明，一切法为清净般若波罗蜜多。”

千千万万的实事师，即使经过漫长的时间，再再与中观师辩论，也发不出真正合理的问难。中观宗真正符合万法的实相，所以一丝一毫的过失都不可能出现。此宗是以佛菩萨清净的境界，或者说以究竟的般若实相如实抉择，哪里会有过失呢？所以在辩论中，实事师会逐渐发现并进而破除自己对戏论的执著，但却不可能找到中观宗的过失。

经过七十节课的讲解，《中观四百论》到现在就圆满讲完了。大家知道，圣天菩萨是龙树菩萨的亲传弟子，被推崇为与龙树菩萨相等。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：“般若经等宣说诸法，皆无自性无生灭等，其能无倒解释经者厥为龙猛。解彼意趣有何次第。答，佛护，清辨，月称，静命等大中观师，皆依圣天为量，等同龙猛。故彼父子是余中观师所依根

源，故诸先觉称彼二师名根本中观师，称诸余者名随持中观师。”也就是说，对经典的解释，以龙树菩萨的解释为标准，而对龙树菩萨所作论典的解释，以圣天菩萨的解释为标准。所以龙树菩萨与圣天菩萨，是所有中观论师共同推崇的根本中观论师，其他的中观师，则被称为是追随龙树菩萨与圣天菩萨的随持中观师。圣天菩萨所作的最重要的著作，就是这部《中观四百论》，所以要学好中观，就必须学好《中观四百论》。

多昂丹碧尼玛尊者在《中观四百论句义释——龙树密意庄严》开篇时，就称颂《中观四百论》为“能善说于离边大中观之实相、二谛真实性如何作瑜伽之次第”。这高度凝练地概括了《中观四百论》的殊胜特色，即：既对离边大中观的实相作了最善巧的宣讲，又对按照二谛真实性进行修持的瑜伽次第作了最善巧的引导。对这样殊胜难得的法宝，大家要发自内心地珍惜，精进地作闻思修行。

在学习时，大家还一定要明白学中观的必要性。正是因为凡夫对自我，以及对这个世界的知见，是完全颠倒的，违背事实真相的，而真相是离戏的大空，完全无自性，但是大家却执著有四边。所以必须要通

过修学中观，来断除这种对四边的邪执。

凡夫对四边的执著中，最主要的是对有边的执著。其他三边，则都是在有边的基础之上建立起来的。在学习中，有一个常见的现象，有不少人虽然已经学习了破除四边的中观正理，但是仍然认为有边只是在胜义中才空，在世俗中却仍然实实在在地存在。这种情况，是由于没有认识到有边本来就是戏论，本来就根本不存在。因此他虽然学到了遣除有边乃至四边的句义，但在内心里却不敢去空，而牢牢地、紧紧地把“有”保护在世俗谛中。从而导致了在抉择实相时仍然分开二谛，并坚持对胜义单空的耽著。这是一个很容易犯的毛病，每个人都要仔细地对照法本，检查自己是否真正触及到内心对有边的执著。

这个问题，不但在《中观四百论》中，包括在以前大家学过的《般若品释》《入中论》《中观总义》等论中，也都已经再三地进行了阐述。但是为什么还有不少人没有纠正过来呢？其中一个重要的原因，就是没有掌握好学习的方法。没有在学习中，将法义与自己的内心联系起来，进行对照。学习佛法，尤其是中观这样非常深细的法门，如果不与自己的内心进行联系、对照，必然就会变成学习一门知识、一门学问一

般。这样即使非常精进地学习，也只能得到一些皮毛，而得不到精髓。这个问题比较严重，大家要引起重视。

祈愿通过这次讲解，大家能获得圣天菩萨智慧、慈悲的加持，能够增上菩提道的修行功德，能够为往生极乐世界扫清障碍，增上顺缘。